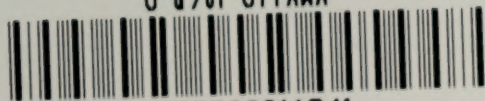


U d'of OTTAWA



39003000911841

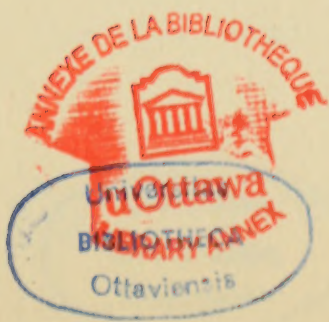
DE
PHILOSOPHIE

TOME I

SEARS ROEBUCK LIMITED

1000 Avenue

1955





Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

**I^{er} CONGRÈS INTERNATIONAL
DE
PHILOSOPHIE**

TOME 1

KRAUS REPRINT LIMITED

Nendeln/Liechtenstein

1968



1^{er} CONGRÈS INTERNATIONAL

DE

PHILOSOPHIE

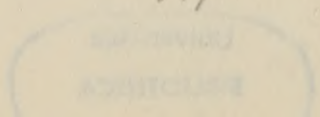
TOME I

KRAUS REPRINT LIMITED

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

B
20
.16
1900
V.1



Philosophie générale

et

Métaphysique



PARIS

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, 5

1900

Tous droits réservés.

BIBLIOTHÈQUE

DU

CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

I. Philosophie générale et Métaphysique.	12 fr. 50
II. Morale.	12 fr. 50
III. Logique et Histoire des sciences.	25 fr. »
IV. Histoire de la Philosophie.	12 fr. 50



PARIS
Librairie Armand Colin
5, rue de Mézières
1904
Tous droits réservés.

CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

MEMBRES DU COMITÉ DE PATRONAGE

France.

MM. GRÉARD (O.), de l'Académie française, vice-recteur de l'Académie de Paris; LIARD (L.), membre de l'Institut, directeur de l'Enseignement supérieur; RABIER (E.), directeur de l'Enseignement secondaire.

MM. ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Dijon; ANDLER (Ch.), maître de conférences à l'École normale supérieure; BÉRENGER (H.), homme de lettres; BERGSON (H.), professeur au Collège de France; BERTHELOT (M.), membre de l'Institut, professeur au Collège de France; BOUTROUX (E.), membre de l'Institut, professeur d'histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne; BROCHARD (V.), membre de l'Institut, professeur d'histoire de la philosophie ancienne à la Sorbonne; BUISSON (F.), directeur honoraire de l'Enseignement primaire, professeur du cours de science de l'éducation à la Sorbonne; COUTURAT (L.), docteur ès lettres, professeur de faculté en congé; DARLU (A.), Inspecteur général de l'Université; DESJARDINS (P.), professeur de rhétorique supérieure au

lycée Michelet; ESPINAS (A.), professeur d'histoire de l'Économie sociale à la Sorbonne; FONTAINE (A.), ingénieur en chef des Mines, directeur du Travail au Ministère du commerce; FOUILLÉE (A.), membre de l'Institut; JANET (P.), professeur de psychologie expérimentale à la Sorbonne; LACHELIER (J.), membre de l'Institut, inspecteur général de l'Université; LECHALAS (G.), ingénieur en chef des Ponts et Chaussées; LÉON (Xavier), directeur de la *Revue de métaphysique et de morale*; LYON (G.), maître de conférences à l'École normale supérieure; OLIVIER (L.), docteur ès sciences, directeur de la *Revue générale des sciences*; PAINLEVÉ (P.), maître de conférences à l'École normale supérieure; PERRIER (Éd.), membre de l'Institut, directeur du Muséum; POINCARÉ (H.), membre de l'Institut, professeur d'astronomie mathématique et de mécanique céleste à la Sorbonne; RAVAISSON (F.), membre de l'Institut; RIBOT (Th.), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*; RICHTER (Ch.), membre de l'Académie de médecine, professeur à la Faculté de médecine, directeur de la *Revue scientifique*; SÉAILLES (G.), professeur de philosophie à la Sorbonne; TANNERY (J.), directeur des études scientifiques à l'École normale supérieure; TANNERY (P.), directeur des Manufactures de l'État; TARDE (G.), professeur au Collège de France; WEBER (L.), professeur au Collège des sciences sociales.

Allemagne.

MM. BERGMANN (J.), professeur à l'Université de Marburg; CANTOR (Georg), professeur à l'Université de Halle; CANTOR (Moriz), professeur à l'Université de Heidelberg; DEDEKIND (R.), professeur à l'École technique supérieure de Braunschweig; DEUSSEN, professeur à l'Université de Kiel; EUCKEN (R.), professeur à l'Université d'Iéna; FALKENBERG, professeur à l'Université d'Erlangen, directeur de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*; FISCHER (Kuno), professeur

à l'Université de Heidelberg; FREGE (G.), professeur à l'Université d'Iéna; HÆCKEL (Ernst), professeur à l'Université d'Iéna; HEINZE, professeur à l'Université de Leipzig; KLEIN (F.), professeur à l'Université de Goettingen; NATORP (P.), professeur à l'Université de Marburg, directeur de l'*Archiv für systematische Philosophie*; OSTWALD (W.), professeur à l'Université de Leipzig; PAULSEN (F.), professeur à l'Université de Berlin; PFLEIDERER (O.), professeur à l'Université de Tübingen; RIEBL (A.), professeur à l'Université de Halle; SCHWARZ (H.), P. D. à l'Université de Halle; SCHRÖDER (E.), professeur à l'École technique supérieure de Karlsruhe; SIMMEL (G.), P. D. à l'Université de Berlin; TÖNNIES, professeur à l'Université de Kiel; Vaihinger (H.), professeur à l'Université de Halle, directeur des *Kantstudien*; VAN'T HOFF, professeur à l'Université de Berlin; WEISMANN (A.), professeur à l'Université de Fribourg en Brisgau; WUNDT (W.), professeur à l'Université de Leipzig, directeur des *Philosophische Studien*; ZELLER (Ed.), professeur honoraire à l'Université de Berlin.

Angleterre.

MM. BALFOUR (Arthur J.), MP; BOSANQUET (B.), vice-président de l'*Aristotelian Society*; BRADLEY (F. H.), Merton College, Oxford; CASE (Thomas), Fellow of Magdalen College Oxford; SHADWORTH HODGSON (H.); HOBHOUSE (L. T.); JONES (H.), Université de Glasgow; KNIGHT, Université de St Andrews; LATTA (R.), Université de St Andrews; MAC TAGGART (J. Ellis), Trinity College, Cambridge; MUIRHEAD (J. H.), professeur à Birmingham; RITCHIE (D. G.), professeur à l'Université de St Andrews; SCHILLER (F. C. S.), Corpus Christi College, Oxford; SETH PRINGLE PATTISON (A.), professeur à l'Université d'Édimbourg; SORLEY (W. R.), professeur à l'Université d'Aberdeen; SPENCER (Herbert); STIRLING (J. Hutchison); STOUT (G. F.), directeur du *Mind*, Corpus Christi College, Oxford.

Autriche-Hongrie.

MM. BOLTZMANN (L.), professeur à l'Université de Vienne; JODL (F.), professeur à l'Université de Vienne; MACH (Ernst), professeur à l'Université de Vienne; MEINONG (A.), professeur à l'Université de Vienne; STOLZ (Otto), professeur à l'Université d'Innsbruck.

Belgique.

MM. BERTHELOT (René), professeur à l'Université libre de Bruxelles; DWELSHAUVERS, professeur à l'Université libre de Bruxelles; MANSION (P.), professeur à l'Université de Gand, directeur de la *Mathesis*; REMACLE, professeur à l'Athénée royal de Hasselt.

Danemark.

M. HÖFFDING (H.), professeur à l'Université de Copenhague.

États-Unis d'Amérique.

MM. ADLER (F.), président de la *Society for Ethical-Culture*; BALDWIN (J. M.), professeur à l'Université de Princeton; CARUS (P.), directeur du *Monist*; CREIGHTON (J. E.), directeur de la *Philosophical Review*, professeur à Cornell University, Ithaca; ROYCE (J.), professeur à Harvard University, Cambridge (Mass.); SCHURMAN, directeur de la *Philosophical Review*, président de Cornell University, Ithaca.

Hollande.

MM. KORTEWEG (D.), professeur à l'Université d'Amsterdam; SPRUYT, professeur à l'Université d'Amsterdam; VAN DER WAALS, professeur à l'Université d'Amsterdam.

Italie.

MM. BARZELOTTI (G.), député, professeur à l'Université de Rome; CANTONI (G.), sénateur, professeur à l'Université de Pavie, directeur de la *Rivista di Filosofia*; CHIAPPELLI, professeur à l'Université de Naples; LABRIOLA (A.), professeur à l'Université de Rome; PEANO (G.), professeur à l'Université de Turin, directeur de la *Revue de mathématiques*; VAILATI (G.), professeur au Lycée de Syracuse.

Russie.

MM. † GROTE, directeur de la *Revue de philosophie et de psychologie*; VASSILIEF, président de la Société physico-mathématique, professeur à l'Université de Kazan.

Suède.

MM. GEIJER (K. R.), professeur à l'Université d'Upsala; MITTAG-LEFFLER, professeur à l'école supérieure de Stockholm, directeur des *Acta Mathematica*.

Suisse.

MM. GOURD (J. J.), professeur à l'Université de Genève; NAVILLE (E.), professeur à l'Université de Genève; STEIN (L.), professeur à l'Université de Berne, directeur de l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*.

INTRODUCTION

Allocution de M. E. BOUTROUX

Membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne
Président de la Commission d'organisation.

« Mesdames,
« Messieurs les délégués,
« Messieurs et chers collègues,

« Lors de la première Exposition universelle qui eut lieu dans notre pays, en 1855, l'un de nos penseurs les plus soucieux des hautes destinées de l'humanité, Ernest Renan, exprima la crainte que ces pompeuses manifestations de l'industrie et des arts mécaniques ne fussent, en définitive, que de simples fêtes de la matière. Il appréhendait qu'à cette école les hommes n'apprirent à entourer l'utile, la force, la jouissance matérielle, de la gloire et de l'autorité qui n'appartiennent en effet qu'à la science et à la vertu. Messieurs, votre présence à ce Congrès, qui se rattache à notre Exposition, est l'un des témoignages les plus remarquables du triomphe que l'avenir réservait, dans nos sociétés en apparence absorbées par l'exploitation de la matière, aux

idées nobles et généreuses pour lesquelles, à si bon droit, plaidait Ernest Renan.

« L'Exposition de 1900 représente essentiellement l'alliance de l'industrie et de la science, du travail et de la pensée, de l'utile et du beau, des forces matérielles et des forces morales, du réel et de l'idéal. Tout en témoigne autour de nous. Mais nulle preuve plus éclatante n'en pouvait être fournie que la participation de ceux qui ont pour fonction de penser de la façon la plus désintéressée qui soit possible à l'esprit humain.

« Souffrez que je vous en remercie au nom de mon pays, et que je salue en vous la philosophie tendant la main aux génies de la science, des arts, de l'industrie et de l'activité pratique, pour leur demander, certes, des faits et des réalités, mais aussi pour leur rappeler les fins idéales de la vie humaine.

« Pourquoi faut-il qu'à ces souhaits de bienvenue je doive joindre aujourd'hui l'expression de notre douloureuse sympathie pour nos collègues italiens, qu'un horrible attentat vient de frapper dans leurs plus chères et plus saintes affections?

« Mais, messieurs, si notre Congrès avait ainsi sa place marquée parmi les Congrès de la présente Exposition, fête de l'esprit ennoblissant la matière, il n'a pu manquer de vous apparaître aussi comme excellemment approprié à l'état actuel de philosophie.

« A une époque qui n'est pas très reculée, on n'apercevait pas, semble-t-il, la nécessité de réunir ainsi les philosophes des différents pays. Le conflit qui s'était produit entre la philosophie et les sciences à l'occasion des hardies constructions dialectiques des Schelling et des Hegel avait déterminé un divorce entre ces deux ordres de connaissances.

« Il y avait d'un côté une philosophie qui, défiante des sciences physiques et naturelles, essayait de se constituer un domaine à part, en se donnant pour tâche d'interroger et d'approfondir la conscience. D'autre part, la science s'appliquait à éliminer de ses principes et de ses méthodes toute espèce d'élément philosophique, et se persuadait volontiers qu'elle s'en passait effectivement. Si quelque philosophie était possible, estimait-on de ce côté, ce ne pouvait être que l'étude des généralités des différentes sciences, conçues comme soumises à une méthode unique et comme formant les différentes parties d'un plan général de recherches.

« Entre une philosophie étrangère aux sciences et une philosophie absorbée en elles, on ne voyait pas de milieu.

« Or quel besoin de se réunir eussent éprouvé des philosophes dont chacun croyait posséder, dans sa conscience individuelle, la totalité des conditions de sa recherche? Et d'autre part, pour favoriser la constitution de la philosophie entendue comme la méthode générale des sciences, le mieux n'eût-il pas été de réunir des savants de profession, et non des philosophes proprement dits?

« Mais, dans la seconde moitié du siècle, la condition de la philosophie s'est de plus en plus modifiée. Un double besoin a été clairement ressenti : d'une part, rapprocher la philosophie des sciences, qui, de plus en plus, portent dans l'étude du réel, de la vie, de l'âme même, la rigueur et la certitude qu'elles n'atteignaient jadis que dans l'ordre des abstractions et des possibilités; d'autre part, maintenir l'originalité et l'autonomie relative de la philosophie; et, au lieu de voir en elle, soit une science comme les autres, soit même la forme générale commune à toutes les sciences, lui assigner une tâche qui, résultant de la réflexion originale de l'esprit sur

les connaissances scientifiques, dépasse véritablement la portée et les méthodes des sciences particulières.

« Sous l'influence de ces idées, certaines parties de la philosophie ont pris rapidement un développement considérable, et ont apparu comme renouvelées ou même comme constituées pour la première fois sous leur forme propre et vraiment féconde.

« Telle la psychologie. Renonçant à tirer ses principes de la métaphysique, elle a pris pour base, dans ses recherches, la physiologie, la connaissance scientifique du système nerveux. Elle suppose que tout état mental est en corrélation uniforme avec un état du cerveau, et elle étudie, autant que possible, les phénomènes psychiques dans leurs représentations sensibles, lesquelles se prêtent à l'analyse, à la mesure, à l'expérimentation. Mais en même temps elle revendique de plus en plus nettement son indépendance relative et son caractère réellement philosophique. Tandis que les autres sciences ont pour objet de trouver, autant que possible, dans le simple la raison du composé, de telle sorte que la composition, comme telle, apparaisse comme n'ayant par elle-même aucune réalité distincte et aucune influence propre, la psychologie voit dans la synthèse, dans l'unification d'une multiplicité, la caractéristique et l'essence même des manifestations qu'elle étudie, et elle cherche des principes qui garantissent la réalité de cette synthèse, au lieu de la faire évanouir dans la poussière des éléments.

« En même temps que la psychologie, la théorie de la connaissance a été, de nos jours, approfondie suivant ce double esprit à la fois scientifique et philosophique. On ne s'est plus contenté d'analyser les données de la conscience ou de rechercher dialectiquement les conditions de la science en

général. Mais on a pris pour matière de son étude les sciences telles qu'elles existent. On s'est appliqué à en définir les concepts fondamentaux du point de vue propre de la pensée, et à rendre compte de la valeur de ces concepts, comme moyens termes entre la nature extérieure et la raison humaine.

« Dans l'accomplissement de cette tâche on s'est, très consciencieusement, mis à l'école des sciences de la nature, sans s'y enfermer toutefois. Car on n'a pas craint de poser, au nom de la raison, la question de la signification et de la portée des sciences. C'est la notion originale et irréductible d'activité intellectuelle que l'on s'est efforcé de déterminer dans ses lois et dans son essence, en analysant les marques qu'elle n'a pu manquer d'imprimer sur ces créations.

« Pareillement encore, la politique qui, là où elle n'était pas simplement un art, reposait principalement sur des principes métaphysiques, s'est efforcée, sous le nom de sociologie, de devenir, elle aussi, une science à la fois positive et philosophique. Elle a cherché ses matériaux dans les faits sociaux, c'est-à-dire dans les faits religieux, juridiques, politiques, scientifiques, moraux, économiques, géographiques. Mais elle n'a eu garde de se perdre dans les sciences de la matière : cherchant à démontrer, non comment les parties déterminent le tout, mais comment le tout détermine les parties, comment la société agit sur l'individu, elle est, elle aussi, une philosophie.

« Et, à côté de ces branches de la philosophie qui ont pu paraître nouvelles, tant le développement en a été remarquable, celles qui avaient plus spécialement constitué la philosophie classique n'ont pas été les dernières à embrasser avec ardeur la doctrine de l'union nécessaire de la philosophie et des sciences. Morale, métaphysique, logique, histoire

de la philosophie, sans rien renier de ce qui en faisait des études originales, irréductibles aux sciences purement objectives, se sont rapprochées des faits le plus possible, et ont cherché, non seulement à se mettre d'accord avec la connaissance expérimentale, mais encore à s'assimiler toutes les parties de cette connaissance qui étaient propres à les enrichir et à les fortifier.

« Si tels sont aujourd'hui les caractères des études philosophiques, rien n'est plus opportun que la réunion d'un congrès de philosophie. Car ces études, sans se confondre avec les sciences de la nature, en partageant désormais jusqu'à un certain point les conditions et les destinées. Comme ces sciences, elles cherchent une vérité universellement humaine, et non relative à un esprit individuel, si grand soit-il. Comme ces sciences, elles ont besoin de recueillir, de comparer, de contrôler, d'envisager sous tous leurs aspects le plus grand nombre possible de faits et le plus grand nombre de connaissances acquises. Solidaire des sciences, la philosophie participe, dans une certaine mesure, à la loi de leur développement, qui est le progrès par la division du travail et la convergence des efforts, c'est-à-dire par l'organisation de la recherche. Un congrès de psychologie, de logique des sciences, de sociologie, de métaphysique, se conçoit aussi bien qu'un congrès de physique ou de mathématiques, du moment que les représentants de ces sciences philosophiques ressentent la nécessité de travailler en commun, à la manière des mathématiciens ou des physiciens.

« Mais peut-être la question que soulève l'état actuel de la philosophie n'est-elle pas précisément de savoir si elle peut faire l'objet d'un congrès, mais plutôt si elle peut être renfermée dans un congrès unique. Ne voyons-nous pas, d'ail-

leurs, que la psychologie, les sciences sociales sont elles-mêmes les objets de congrès spéciaux? Si nous observons les principes, les tendances, les ambitions présentes des différentes sciences philosophiques que nous avons passées en revue, nous sommes tentés de dire, à propos de chacune d'elles, alors même qu'elle ne se donne que pour une partie de la philosophie, ce que Faust disait à Méphistophélès :

Du nennst dich einen Theil, und stehst doch ganz vor mir.

« C'est qu'en effet la psychologie, par exemple, a une manière d'aborder les problèmes qui tend à faire évanouir toutes les réalités et toutes les vérités devant la seule donnée des états de conscience.

« D'une façon analogue, la critique générale des sciences ferait volontiers consister l'objet essentiel et central de la philosophie dans la critique des notions que les sciences postulent sans être en état d'en établir la légitimité. Et en ce sens, toutes les branches de la philosophie, psychologie, métaphysique, morale, sociologie, ne seraient plus que des groupes de connaissances données, simple matière, comme les autres, de la critique, ou des conséquences et applications diverses des principes établis par cette même critique.

« De même encore, la sociologie se persuade aisément qu'elle est, non une partie, mais le fonds même et le tout de la philosophie. Car toute science est un fait humain et social. Notre raison n'existerait pas si les consciences individuelles ne s'étaient pénétrées les unes les autres grâce à la vie sociale. Et qui peut dire si notre logique elle-même n'est pas relative à la période de développement dans laquelle se trouve actuellement l'humanité?

« On en pourrait dire autant de l'histoire de la philosophie, qui, pour plusieurs, se confond avec la philosophie même ; de la philosophie morale et pratique, qui apparaît comme la philosophie fondamentale, s'il est vrai que la connaissance ne soit autre chose qu'un cas particulier de l'action ; et, vraisemblablement, de toutes les autres formes de la philosophie contemporaine. Étudiée pour elle-même, chacune apparaît facilement à ses adeptes comme un tout, comme l'essence vraie et totale de la philosophie.

« Mais ces prétentions mêmes ressuscitent le problème de la philosophie une et universelle, tel qu'il se posait pour un Aristote, un Leibniz ou un Hegel. Car se tenir pour satisfait de l'espèce d'anarchie que présentent actuellement ces disciplines si diverses, dont chacune revendique la suprématie et l'indépendance, ce serait, en maintenant peut-être je ne sais quel vague esprit philosophique, renoncer à la philosophie véritable, qui ne peut être, en définitive, que l'effort pour tout comprendre et pour tout accorder. Que les diverses sciences philosophiques continuent donc à se développer en toute liberté, chacune suivant ses principes propres. Leur prospérité, leur sincérité, leur vérité est à ce prix. Mais, comme les monades de Leibniz, dont l'être est l'autonomie, elles doivent, par leurs développements en apparence indépendants, former, au fond, une harmonie, s'il y a une raison dans les choses, si la philosophie proprement dite a un objet.

« Certes, il n'a pas disparu de l'âme humaine, et il ne peut qu'être aiguillonné par le spectacle du morcellement que présente actuellement la philosophie, ce besoin de juger des choses du point de vue de l'universel, de régler nos pensées et nos actions sur l'idée du tout et de l'être véritable, qu'on appelle proprement l'esprit philosophique.

« Les sciences philosophiques spéciales et hétérogènes ne sont pas le dernier terme de l'évolution de la philosophie, elles représentent les assises de la philosophie de l'avenir.

« Mais cette philosophie pourra-t-elle se constituer?

« Les conditions de la tâche philosophique n'ont pas changé et ne sauraient changer. Elles sont au nombre de deux. En premier lieu il faudrait tout savoir, c'est-à-dire, pour donner à cette formule un sens concret, posséder toutes les sciences existantes, avec le degré de perfection où les a pu porter l'esprit humain. La seconde condition est celle qu'a énoncée Descartes, lorsqu'il a dit qu'il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. La philosophie, œuvre d'unification, suppose un esprit un. Toute la science dans un seul esprit : tel est le postulat. N'apparaît-il pas comme chimérique et contradictoire? Un Aristote, un Leibniz, un Hegel même ont pu prétendre embrasser la science de leur temps. Mais la science actuelle, la science de l'avenir dépasse invinciblement la capacité d'une intelligence humaine.

« Or, messieurs, ce rêve, qui paraît absurde, cette ambition qu'on croirait folle, n'est-il pas vrai que des événements intellectuels comme celui auquel nous assistons en ce moment nous permettent de l'accueillir et d'y mettre notre complaisance? Ce qu'un individu ne peut embrasser, les hommes de tous les pays, réunis pour échanger leurs connaissances et se compléter les uns les autres, en assurant à leurs relations, avec la durée, une extension croissante, doivent peu à peu le rassembler, le coordonner, l'organiser, en former un ensemble, à la fois complet, autant qu'il est possible, et assimilable pour la philosophie. La science encyclopédique n'est

plus une pure abstraction, un mot vide, si les hommes, étroitement et durablement unis, apprennent à former un trésor commun de toutes leurs acquisitions intellectuelles.

« Reste la seconde condition : l'unité de génie nécessaire pour traduire en philosophie la somme de nos connaissances et de nos activités. Mais cette condition, elle aussi, je la vois désormais réalisable, et il dépend de nous en particulier de contribuer à la réaliser. Jadis les hommes étaient trop loin les uns des autres pour pouvoir entretenir des relations personnelles multiples et suivies. Ils se connaissaient surtout par leurs écrits; et les écrits, trace inerte de la pensée, ne sont guère que des représentations symboliques de l'activité des intelligences. C'est pourquoi, tout en se combattant ou s'approuvant dans leurs livres, ils demeuraient des esprits très individuels, en quelque manière fermés les uns aux autres. Le progrès merveilleux des moyens de communication qui signale notre siècle rend concevable une pénétration des intelligences bien plus intime que celle que nos devanciers ont pu connaître. Aux relations en quelque sorte abstraites entre les esprits, à travers l'espace, par l'intermédiaire de l'écriture, s'ajoutent aujourd'hui, dans une mesure toujours croissante, les relations immédiates et personnelles, communication des âmes entre elles par la parole vivante. Or, tandis qu'ils se voient, qu'ils confèrent, qu'ils cherchent et réfléchissent ensemble, les hommes sentent peu à peu se disjoindre et s'ouvrir l'enveloppe épaisse et comme matérielle qui séparait leur moi de celui des autres. Telle la voûte céleste des anciens, se brisant et s'évanouissant sous le regard de Copernic, pour mettre notre petit monde en rapport avec l'immensité. Et avec le progrès de ce commerce vivant, peu à peu se forme, en ces consciences distinctes, un esprit

commun, qui n'est plus simplement une métaphore, mais qui acquiert réellement une existence, une direction déterminée, une conscience de soi-même.

« Nos devanciers ont créé la conscience familiale, la conscience de la cité, la conscience nationale. Il nous appartient de créer la conscience de l'humanité.

« C'est cet esprit humain, un en même temps qu'universel, qui, soit qu'il se manifeste dans une collection d'individus, soit qu'il s'incarne plus particulièrement dans ce qu'on appelle les hommes de génie, est appelé à composer, avec le commun trésor des connaissances scientifiques, la philosophie de l'avenir.

« Si vif que soit aujourd'hui notre besoin de restreindre le champ de notre activité philosophique, pour être plus sûrs de faire œuvre solide et utile; si spéciales que paraissent nos recherches, si indépendantes les unes des autres que puissent sembler nos disciplines, nous formons réellement un congrès de philosophie, non seulement parce que l'esprit philosophique, avec sa préoccupation du tout et du rationnel, domine toutes nos investigations, mais encore parce qu'en unissant nos connaissances et nos intelligences nous préparons les synthèses de l'avenir.

« Et, si je ne me trompe, nous ne travaillons pas seulement ici à l'avancement de la philosophie. Aristote enseignait que la vraie source de l'amitié parmi les hommes, c'est la collaboration à une tâche commune, surtout à une tâche noble et belle. Il ne suffit pas, pour faire tomber les sentiments de défiance que les individus peuvent avoir à l'égard les uns des autres, de leur démontrer qu'ils sont, comme on dit, solidaires, et qu'à demeurer isolés ils compromettraient leurs intérêts respectifs. L'intérêt peut s'entendre de bien des

manières; et, si subtile qu'elle soit, la considération de l'intérêt ne change pas le cœur de l'homme. Mais, lorsque des personnes qui se croient étrangères les unes aux autres s'efforcent en commun à réaliser quelque grand objet, leurs volontés se mêlent et deviennent une même volonté, et leurs cœurs s'emplissent d'un sentiment d'estime et de bienveillance mutuelle. Et cette amitié est la vraie, parce qu'elle ne commande à personne de renoncer à être lui-même et à se développer suivant son génie et sa destinée; mais elle nous fait jouir de l'activité d'autrui comme de notre activité propre, par la considération des services que les uns et les autres rendent à la cause commune.

« Organisé pour l'avancement des sciences philosophiques, notre Congrès doit, par les rapports qu'il créera ou fortifiera entre nous, contribuer à former une famille d'hommes sincèrement unis par des liens d'intelligence et de sentiment, c'est-à-dire une image et un foyer de l'amitié que nous devons souhaiter de voir se propager parmi les hommes. »

CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

NOTE SUR LES ORIGINES PSYCHOLOGIQUES DE NOTRE CROYANCE A LA LOI DE CAUSALITÉ

Par H. BERGSON
Professeur au Collège de France.

Quelle est l'origine de notre croyance à la loi de causalité? Les problèmes de ce genre, après avoir occupé une place centrale en philosophie, sont de plus en plus délaissés par les psychologues aussi bien que par les théoriciens de la connaissance. On ne discute plus guère sur la question de savoir si les principes sont innés ou acquis, ou dans quelle mesure se manifeste, par l'application d'une notion telle que la notion de cause, une activité inhérente à l'esprit. Psychologie et théorie de la connaissance ont peu à peu déplacé leurs points de vue. La première, s'engageant résolument dans la voie expé-

rimentale, n'étudie l'activité intellectuelle que dans les phénomènes sur lesquels l'expérimentation a prise : ce sont surtout les phénomènes d'attention et d'aperception. La seconde, imitant l'exemple de Kant, se préoccupe plutôt de la signification et de la valeur des principes que de leur origine dans le temps. Quand on établit, avec Kant, une distinction radicale entre la matière de la connaissance et sa forme, entre les concepts purs *a priori* et la diversité sensible, on ne décide nullement par là si la connaissance *a priori* est donnée tout d'un coup à l'individu ou si elle se constitue chez lui graduellement. *A posteriori* et *a priori* désignent ici des différences de nature ou de valeur, mais non pas une antériorité ou une postériorité chronologiques. Ainsi la question de l'origine de notre croyance aux principes reste suspendue entre la psychologie et la théorie de la connaissance. Nous ne croyons pas cependant que la philosophie doive s'en désintéresser. Notre intention est d'en examiner ici, très brièvement, un aspect particulier : comment se constitue, comment se présente à l'intelligence commune la loi de causalité?

Une première solution consiste à faire naître notre croyance à la causalité de l'observation extérieure des phénomènes. L'esprit humain assisterait en simple spectateur, pour ainsi dire, au défilé des phénomènes de la nature ; la régularité des successions finirait par créer chez lui l'habitude d'assigner à chaque changement déterminé un

antécédent ou un système d'antécédents déterminé. Ou bien encore on parlera de relations internes se modelant sur les relations externes, d'une impression de plus en plus profonde faite sur le cerveau de l'espèce et par suite, dit-on, sur son intelligence, par la régularité des successions qui s'accomplissent dans l'univers. Je n'entrerai pas ici dans le détail des objections que cette thèse soulève. J'admets un instant que l'hérédité puisse transmettre des idées ou des principes. J'admets même, si on le préfère, que le spectacle de changements se succédant régulièrement les uns aux autres puisse créer dans chaque individu une habitude si puissante d'associer certains antécédents à certains conséquents qu'il finisse par objectiver cette habitude en loi fondamentale de la nature. Je dis qu'avant toutes les objections théoriques une simple question de fait se pose, une question que l'empirisme pur résout arbitrairement.

C'est la question de savoir si notre expérience visuelle (c'est à celle-là qu'on pense d'ordinaire) nous offre pour tout de bon des successions régulières de phénomènes. On cite l'exemple de la bille qui pousse la bille. Et je comprends qu'on tienne à cet exemple, car il n'est pas facile d'en trouver d'autres. En dehors du cas où un choc se produit, dans des conditions très simples, entre des corps élastiques, je ne vois pas beaucoup de phénomènes, dans notre expérience visuelle, qui paraissent liés entre eux par un rapport de succession invariable.

Il n'est d'ailleurs pas aisé, même dans le cas des deux billes qui se poussent, de prévoir la direction que prendra la seconde pour un choc déterminé de la première : on sait comment se trompe, sur ce point, le joueur de billard inexpérimenté. Il est vrai qu'on cite encore l'exemple du feu amenant invariablement l'ébullition de l'eau dans la marmite, et que ce second exemple est presque aussi classique que le premier. Mais bien des siècles ont pu s'écouler dans l'histoire de l'humanité avant que l'homme sût faire bouillir de l'eau; il n'en appliquait pas moins, je pense, la loi de causalité. La vérité est que le nombre est très restreint des cas où nous voyons des phénomènes se succéder régulièrement. Presque toujours, dans notre expérience visuelle, le rapport de causalité relie un phénomène *vu* à un phénomène simplement *supposé*. Mais on peut aller plus loin, et se demander si causalité, au sens que nous donnons d'instinct à ce terme, signifie succession plutôt que concomitance. Nous disons que l'animal est cause de ses mouvements, que le poids de la pierre est cause de sa chute, etc. Pensons-nous ici que la cause soit antérieure à son effet? Elle en serait aussi bien contemporaine.

Maintenant, n'y aurait-il pas lieu d'établir, contre cet empirisme, une distinction nette entre la relation causale, telle qu'elle est appliquée dans la science, et cette même relation quand elle se présente spontanément à l'esprit? Il est bien vrai que la physique nous découvre

de mieux en mieux des phénomènes donnés en concomitance ou en succession avec des phénomènes auxquels ils sont liés invariablement. Mais il est rare que des phénomènes déterminés coexistent ou succèdent à des phénomènes déterminés dans notre expérience visuelle immédiate, et causalité n'implique pas distinctement succession ni distinctement concomitance pour l'intelligence commune. Le tort de l'empirisme ne serait-il pas alors — si paradoxale que notre assertion puisse paraître — d'*intellectualiser* trop la croyance générale à la loi de causalité, de l'envisager dans son rapport à la science, et non dans son rapport à la vie?

Une seconde théorie consisterait alors à chercher dans la vie intérieure, dans la connaissance que nous prenons de nous-mêmes et de notre force d'agir, l'origine de la notion de cause en même temps que le point de départ du processus intellectuel qui aboutit à la loi de causalité. Cette thèse est celle de Maine de Biran. Nous en tiendrons largement compte. Mais outre qu'elle laisse assez obscur et rend même fort difficile le passage de la notion à la loi, elle glisse trop légèrement sur la différence capitale que fait le sens commun entre la causalité du moi et celle de la nature. A tort ou à raison, nous croyons tenir de notre conscience l'affirmation de notre libre arbitre. A tort ou à raison, nous voyons dans nos volitions et dans nos mouvements des effets contingents, indéterminés, dans une certaine mesure au moins, par rapport à leur

cause. Ce n'est donc pas la notion de causalité déterminante, mais celle de causalité libre, que nous puisons dans l'observation pure et simple de nous-mêmes. Comment expliquer la métamorphose que cette notion subit quand nous l'appliquons au monde extérieur? Et comment sommes-nous amenés à l'y transporter si elle devra s'y transformer?

Une dernière voie, semble-t-il, nous reste ouverte. Nous chercherons dans la constitution même de l'entendement, en dehors de toute expérience extérieure ou interne, l'origine et le fondement de la loi de causalité. Avant l'expérience, il y a les conditions qui rendent l'expérience possible. Au-dessus de la diversité des phénomènes, il y a l'effort synthétique de l'esprit. La relation de cause à effet que nous établissons entre les phénomènes ne serait donc qu'une forme particulière de synthèse. Mais n'est-ce pas précisément cette forme particulière que la psychologie doit nous expliquer? Sans doute il est nécessaire que l'expérience soit de plus en plus unifiable pour que la pensée soit possible, et si l'on fait de notre intelligence une réceptivité pure, c'est aux choses mêmes, c'est à l'univers dans son ensemble qu'il faudra attribuer l'exigence fondamentale de l'unité : ce qui revient, en somme, à déplacer le centre de l'entendement plutôt qu'à en nier l'unité constitutionnelle. Mais justement parce qu'aucune philosophie ne peut se soustraire à une conclusion de ce genre, nous devons pré-

sumer que cette conclusion n'entame en rien la question de l'origine psychologique de la loi de causalité. Elle explique la science, et non pas l'expérience commune. Elle nous fait comprendre pourquoi, à mesure que nous approfondissons la nature, nous trouvons cette nature plus intelligible; elle ne nous dit pas comment nous nous y prenons, dès le premier éveil de notre conscience, pour établir des rapports de causalité qui n'ont rien de scientifique, ni pourquoi cette relation causale prend dans notre esprit des formes que la science nous fera peu à peu abandonner. Enfin il reste à expliquer le choix naturel que nous faisons d'une certaine représentation de la cause parmi toutes les manières possibles d'unifier l'expérience, et l'application naturelle que nous faisons de la loi de causalité.

Cette énumération très rapide des diverses hypothèses ne nous aura pas été inutile. Elle nous révèle que la causalité peut désigner à la fois un rapport de succession et un rapport de concomitance, une détermination précise et un choix contingent, une unité imposée du dehors et une relation dynamique aperçue intérieurement, une donnée de notre expérience, ou du moins de certaines expériences, et une réponse à certaines exigences fondamentales de la pensée. Elle nous fait pressentir, par là même, le caractère tout particulier et véritablement unique du processus par lequel se constitue notre croyance pratique à la loi de causalité.

On peut présumer d'abord que ce processus est empirique, et qu'il s'agit pourtant ici d'une expérience qui n'a rien de commun avec les autres. Ce doit être une expérience de tous les instants, coextensive à la vie, essentielle à la vie. L'habitude, en général, s'exerce par intermittences. Si l'exigence de la causalité est une habitude, c'est une habitude continuellement active, comme celle de respirer, une habitude si profondément organisée en nous par cette continuité même que notre entendement, dès qu'il réfléchit sur elle, en tire une loi nécessaire. En second lieu, la relation causale devra rattacher entre eux les phénomènes du dehors, et néanmoins, en tant que nous établissons cette relation causale, il semble que nous ne restions pas extérieurs aux faits que la causalité relie : du moment que nous nous représentons cette causalité sous forme dynamique, c'est que nous la comparons au passage, intérieurement senti, de la décision à l'action, c'est que nous nous interposons, en quelque sorte, entre la cause et l'effet, prêtant à la cause quelque chose de notre effort (avec la liberté et la contingence en moins), ajoutant à cette cause la conscience que nous avons de la continuité de notre moi pour que la cause se prolonge dans son effet au lieu de le précéder simplement. Donc, la relation causale ne doit pas seulement être l'objet d'une expérience constante; sous sa forme primitive, elle s'applique à des faits de telle nature qu'entre celui qui est déclaré cause et celui qui est considéré comme

effet notre propre personne s'intercale. Comment cette double condition sera-t-elle remplie?

Je formule tout de suite la thèse qui, seule, me paraît lever les diverses difficultés : *L'acquisition de notre croyance à la loi de causalité ne fait qu'un avec la coordination progressive de nos impressions tactiles à nos impressions visuelles.*

Quand l'œil de l'enfant s'ouvre à la lumière, il aperçoit des couleurs et des formes confuses qui se succèdent ou se métamorphosent entre elles. Peu à peu, la vision s'accompagne de toucher. En même temps que l'enfant aperçoit une forme, il fait un effort pour la saisir et pour en palper les contours. Sa vision se prolonge ainsi en contact, et, par là même, la forme et la couleur lui semblent se prolonger, extérieurement, en résistance. Comme d'ailleurs une série déterminée d'impressions tactiles déterminées correspond d'ordinaire à une forme visuelle déterminée, l'habitude se crée d'attendre ces impressions tactiles quand ces formes visuelles apparaissent. Mais il ne s'agit pas ici d'une attente passive, ni d'une habitude comparable aux autres habitudes. Les phénomènes que nous associons ne sont plus des phénomènes auxquels nous restons extérieurs, comme il arriverait, par exemple, pour deux couleurs qui se succéderaient régulièrement dans le champ de la vision. Il est très rare, comme nous le faisons remarquer plus haut, que des phénomènes se succèdent régulièrement

dans notre expérience visuelle, et même si cette succession était fréquente, elle ne prendrait jamais pour nous la forme d'une relation dynamique, encore moins d'une relation nécessaire. Les phénomènes associés ici sont des phénomènes tels que, pour que le premier entraîne le second, une certaine action doive s'interposer, je veux dire *notre* action, le mouvement que nous faisons pour suivre des contours ou pour aller éprouver une résistance. Comment ne prêterions-nous pas à la forme visuelle quelque chose de l'action par laquelle nous croyons aller y puiser une impression tactile? Comment n'arriverions-nous pas à dire que l'objet extérieur (qui est avant tout, pour nous, un objet visuel) est la cause, au sens dynamique du mot, de l'impression tactile? On comprend ainsi que le rapport causal entre les phénomènes nous apparaisse ici comme une production active du second par le premier, comparable, par certains côtés, à la production de nos actes par notre volonté, et que nous tenions en même temps cette production pour *nécessaire*, à cause de la correspondance invariable entre les impressions visuelles et les impressions tactiles. Remarquons d'ailleurs que cette invariabilité n'est pas non plus une invariabilité comme les autres. Par elle-même, et en tant que répétition pure et simple de deux phénomènes qui se succèdent, elle ne nous suggérerait pas l'idée d'une loi nécessaire. Mais le prolongement constant d'une impression visuelle en impression tactile ne va pas sans la créa-

tion d'*habitudes motrices*. Notre système nerveux est fait pour construire des mécanismes moteurs, reliés, par l'intermédiaire des centres, aux organes de perception. Ces mécanismes, une fois montés, ont une tendance à entrer en action. Grâce à eux on devine, en apercevant une forme visuelle, ce que serait l'impression tactile correspondante, je veux dire qu'on esquisse déjà intérieurement les mouvements qu'il faudrait accomplir pour suivre les contours de la forme visuelle. Nous avons montré, dans un précédent travail, que la reconnaissance pratique des formes visuelles se fait surtout par ces tendances motrices, et que l'acquisition de ces tendances motrices est le principal objet de l'éducation des sens. Cela revient à dire que l'opération par laquelle nous adjoignons à une impression visuelle déterminée une impression tactile déterminée n'est pas un acte d'association quelconque, une habitude quelconque. C'est une habitude qui fait partie intégrante de notre vie, c'est une opération à laquelle notre corps tout entier s'intéresse et où tend l'activité fondamentale de notre système nerveux, activité qui est, avant tout, sensori-motrice. L'impression visuelle étant alors ce que nous appelons une cause et l'impression tactile un effet, l'activité sensori-motrice du corps reliant cet effet à cette cause, il s'ensuit que la relation dynamique de la cause à l'effet, la détermination nécessaire de l'effet par la cause, sont senties et vécues ici par nous avant même d'être pensées.

Mais une fois établie cette relation stable entre la forme visuelle de l'objet et son contact éventuel avec notre corps, comment ne conserverions-nous pas la même relation entre cette forme visuelle et son contact possible avec les corps en général? Notre corps est, après tout, un objet comme les autres. Quand l'objet que nous voyons ira toucher un autre objet visible, nous attribuerons à ce contact la même signification dynamique, au mouvement résultant la même détermination nécessaire, que lorsque l'objet touchait notre propre corps, lorsqu'il excitait notre activité motrice et provoquait, par l'intermédiaire d'un mécanisme une fois monté, une réaction attendue et nécessaire. La loi de causalité, dans sa simplicité et sa naïveté originelles, ne dit pas autre chose. Elle dit que tout *objet* est une *cause*, entendant par là que toute forme visuelle déterminée est susceptible de se prolonger en contact, résistance et impulsion déterminée, le rapport entre le premier terme et le second étant le même qu'entre nos sensations visuelles et nos mouvements, étant, en somme, sensori-moteur. Ainsi s'expliquent tous les caractères apparents de la causalité entre objets ou phénomènes extérieurs. D'un côté la cause précède l'effet, et d'autre part, étant une force d'agir, étant présente, par là, à l'effet qu'elle produit, elle en est également contemporaine. D'un côté le rapport de la cause à l'effet participe du rapport de notre moi aux mouvements qu'il exécute, puisque, dans l'application primitive du rapport

causal, c'est notre propre activité motrice qui servait de véhicule entre la cause et l'effet. Mais, d'autre part, notre activité motrice ayant été orientée alors tout entière, par la correspondance régulière de l'impression tactile à l'impression visuelle, vers la construction ou la mise en œuvre de mécanismes fonctionnant régulièrement, c'est la régularité et non pas l'imprévu, c'est la nécessité et non pas la liberté, qui nous semble caractériser en général l'activité de la cause. Cette hypothèse explique donc pourquoi nous attribuons à la causalité extérieure des caractères opposés entre eux, et comment, dans l'intelligence commune, ces oppositions se réconcilient.

Je me borne d'ailleurs ici à esquisser la solution du problème, en la simplifiant considérablement. Il faudrait, pour être complet, porter son attention sur divers points, dont je signalerai seulement les deux principaux.

On remarquerait d'abord que toute éducation d'un sens, quel qu'il soit, implantera en nous la croyance à la causalité. J'ai parlé ici de la vue, parce que l'éducation des sens, pour la presque totalité des hommes, est une éducation de la vue. Mais un aveugle-né arriverait aussi bien à la loi de causalité par la coordination progressive des efforts qu'il fait pour palper un corps aux impressions tactiles qu'il en reçoit. Grâce à l'habitude, il reconnaît tout de suite un objet en le touchant : cela veut dire que le seul contact avec un objet lui suggère à l'avance les impressions tactiles qu'il en recevrait s'il en palpait les

contours, ou, en d'autres termes, qu'une impression passive du toucher a déterminé, grâce à des mécanismes une fois construits, les tendances motrices appropriées. Nous retrouvons donc, ici encore, les deux mêmes séries : 1° des impressions sensorielles passives; 2° des tendances motrices, issues de l'habitude, et qui vont en quelque sorte au devant de nouvelles impressions sensibles, impressions cette fois prévues et attendues. Or il suffit que ces deux séries se coordonnent entre elles pour qu'il en résulte une croyance pratique à la loi de causalité.

Un second point devra fixer l'attention. La croyance pratique dont nous avons essayé ici de faire la genèse est une croyance commune à l'homme et aux animaux supérieurs, une croyance vécue, disions-nous, plutôt que pensée. Il appartient à l'homme, et à l'homme seulement, de réfléchir sur cette croyance. De cette réflexion naîtra la représentation proprement dite de la loi de causalité. Cette représentation, une fois formée, s'épurera de plus en plus à mesure qu'on en démêlera mieux l'origine. Peu à peu, la science videra la causalité des éléments dynamiques qui y étaient renfermés. Le rapport de cause à effet se rapprochera ainsi, autant qu'on voudra, du rapport de principe à conséquence, ou mieux encore du rapport qui lie deux variables entre elles quand elles sont fonctions l'une de l'autre. Et la causalité impliquera une nécessité de plus en plus rigoureuse de plus en plus mathématique.

C'est ainsi qu'on passe, par degrés insensibles, de la nécessité *vécue* par le corps à la nécessité *pensée* par l'esprit. Le tort de l'empirisme (et souvent aussi de ses adversaires) est de s'installer entre ces deux nécessités, à mi-chemin entre la vie et la science. L'expérience dont il parle, et qu'il croit primitive, est une expérience déjà élaborée, une expérience à laquelle nous assistons maintenant du dehors en spectateurs indifférents, une expérience sur laquelle la réflexion n'a pas encore exercé, sans doute, mais qui n'intéresse déjà plus nos besoins matériels. Ce n'est pas encore tout à fait la science, et ce n'est déjà plus la vie. De là l'impuissance de l'empirisme à rendre compte de l'une et de l'autre des deux formes de la nécessité, nécessité pensée et nécessité vécue. Trop intellectualiste pour expliquer la seconde, il ne l'est pas assez pour fonder la première. Nous estimons qu'il faut commencer par se placer plus bas que lui, si l'on veut, par la suite, pouvoir s'élever plus haut.

RAPPORT DE L'INTUITION SPATIALE AVEC LES REPRÉSENTATIONS INTELLECTUELLES

Par le Docteur PIERRE BONNIER.

Ce rapport se définit dans la proposition suivante :

Les représentations intellectuelles procèdent des représentations sensorielles, et ne sont elles-mêmes que des représentations sensorielles. Or, il est de la nature même de l'exercice sensoriel de ne pouvoir jamais percevoir *quelque chose* sans son *quelque part*, l'objet sans son lieu. Le quelque part de toute chose, le lieu de toute objectivation sensorielle, c'est l'espace. La notion d'espace, l'intuition spatiale, est donc à la base de toutes les représentations sensorielles, y compris les intellectuelles.

Que les représentations intellectuelles procèdent plus ou moins immédiatement des acquisitions des sens, c'est une doctrine qu'il me semblerait oiseux de discuter et dont la biologie consacre d'ailleurs de plus en plus formellement l'énoncé classique : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui ne lui vienne des sens ». Ajouter à cette

phrase le correctif « si ce n'est l'intelligence elle-même » constitue une addition d'une aussi faible portée que celle qui consisterait à dire, par exemple, qu'il n'y a rien dans les sens qui ne leur vienne du monde extérieur, si ce n'est les sens eux-mêmes. Cette manière de parler dénonce ou crée une singulière conception de l'intelligence et des sens, en en faisant comme des réceptacles, des récipients dans lesquels on trouverait des conceptions et des sensations. Nos sens ne sont pas les réceptacles des phénomènes extérieurs, qui y prendraient la forme de sensations; ce sont des milieux organiques *qui ne contiennent rien qu'eux-mêmes*, mais qui sont aptes à se modifier au contact des phénomènes extérieurs et à subir leur empreinte. De même l'intelligence est un milieu organique qui ne renferme pas, ne contient pas des idées ou des conceptions; c'est une matière organisée dont la vie se décele par des échanges psychiques conditionnés immédiatement par des échanges chimiques. Nous ne devons pas un instant parler de l'intelligence comme d'une chose immatérielle renfermant d'autres choses immatérielles, des idées. L'intelligence, comme les sens, les idées et les sensations, c'est quelque chose de pesant, de chaud, qui a une forme définie et qui, chez l'homme, ne vit qu'aux environs de 38 degrés centigrades.

L'ancien immatérialisme, illusion peu philosophique due aux écarts de notre faculté d'abstraction et d'extériorisation dans le monde objectif, le spiritualisme donne

par survivance à ce qu'on appelle le *sensus* et l'*intellectus* une sorte d'existence incompréhensible indépendante de toute matérialité. Ce sont des « facultés », des « aptitudes », de ces êtres métaphysiques que l'on considère « en soi », c'est-à-dire après s'être privé de tout moyen de les considérer; on les a isolés en effet de toutes les données biologiques sans lesquelles elles ne sont plus que des images verbales, des paroles gelées absolument incohérentes, n'offrant plus aucune prise scientifique. Un progrès a été de les traiter comme des forces physiologiques, conception bâtarde qui les revêt encore de caractères forcément symboliques et décevants et les laisse réellement indéfinissables en termes de saine biologie.

Nous prendrons la question par l'autre bout, et puisque nous parlons d'espace, nous commencerons par dire que les sens, l'intelligence, ne sont pas des aptitudes, des facultés, des forces physiologiques, et que ce sont avant tout des *endroits*, des *lieux* d'aptitudes spéciales si l'on veut, des milieux organiques ayant une forme, un poids, aussi concrets que des glandes, remplis d'un sang qui bat incessamment, et qui vivent dans de très étroites conditions d'équilibre physiologique. La clinique nous montre tous les jours que l'intelligence et les sens sont des choses qui peuvent s'en aller par morceaux et que leur poids change avec l'âge. Il nous serait impossible de comprendre le rapport de la notion d'espace avec les sens

et l'intelligence si nous considérons ceux-ci comme des fonctions, des aptitudes. Rien ne sera plus facile si nous commençons par les regarder simplement comme des organes. D'ailleurs, en biologie, c'est au fond toujours l'organe qu'on analyse, jamais la fonction, qui n'est pas une chose concrète et dont la définition reste philosophique.

Le terme de représentation intellectuelle évoque par lui-même la notion d'image, et celle-ci implique directement l'idée d'un office sensoriel. Quand nous nous représentons intellectuellement la conception la plus abstraite, nous l'objectivons au point qu'elle pourra se projeter en nous sous l'aspect d'une image verbale ou même simplement intellectuelle sans définition verbale; notre conscience, notre intelligence, prennent en quelque sorte leur recul pour permettre à nos sens psychiques de s'accommoder en vue d'une perception nette, et alors seulement nous en avons la représentation avec tous les caractères d'une adaptation sensorielle. Représenter ne peut signifier autre chose que rendre objectivement perceptible; que l'objet perçu soit une chose concrète ou une chose abstraite, extérieure ou intérieure, c'est toujours une chose sur laquelle s'exerce un de nos sens, et l'image produite est toujours une œuvre sensorielle; ce n'est pas sans une raison profonde qu'intuition signifie regard, et qu'on dit indifféremment : je vois, je saisis, j'entends ou je comprends. Le langage usuel figure dans ce cas très fidèle-

ment notre conception, notre représentation des choses. Répond-il aussi à leur réalité?

La faculté de représentation intellectuelle ou, pour mieux dire, le lieu des représentations intellectuelles, nous apparaît comme la partie la plus manifestement sensorielle de l'intelligence.

Mais l'intelligence n'est-elle pas toute de représentation? Où finissent les sens, et où commence l'intelligence?

Il semble bien peu utile de chercher à séparer d'une façon complète les domaines respectifs de la sensorialité et de l'intellectualité; en fait, ces domaines se pénètrent réciproquement; il y a toujours de l'intelligence dans nos opérations sensorielles et toujours aussi les opérations intellectuelles gardent un caractère sensoriel. Si l'on a dit que ce que contenait l'intelligence provenait des sens, on peut dire mieux encore que les sens ne sont autre chose que l'expansion périphérique de l'intelligence. On peut considérer l'intelligence comme la partie la plus profonde de la sensorialité, et celle-ci comme la partie la plus extériorisée de l'intelligence. Le monde subjectif n'est-il pas représenté à notre conscience intellectuelle comme le monde objectif l'est à notre conscience sensorielle?

L'anatomie et la physiologie sont extrêmement catégoriques à cet égard. Les différences entre l'exercice intellectuel et l'exercice sensoriel sont d'ordre exclusivement topographique et nous revenons encore ici à une

notion d'espace. Rien de plus frappant que l'uniformité presque absolue de toutes les parties de l'appareil nerveux.

A la périphérie, dans chaque appareil sensoriel, la partie épithéliale, celle qui subit l'empreinte du phénomène extérieur, est hautement spécialisée, bien entendu, et différenciée par sa susceptibilité organique propre; mais immédiatement après la couche épithéliale commence la série des neurones, identiques depuis le plus périphérique jusqu'au plus central. C'est toujours le même élément, le même individu protozoïque nucléé, émettant des prolongements rameux et touffus quand il n'a affaire que dans le voisinage, ou lançant au contraire vers de lointaines emprises de longs filaments aux dichotomies espacées. Tous les éléments de cette vaste collectivité peuvent se ramener très immédiatement à un même type; quel que soit le point de la masse nerveuse que l'on observe, sous la rétine ou dans l'oreille, dans les ganglions neuraux, les noyaux médullaires ou cérébraux, dans les diverses couches de l'écorce, c'est toujours le même individu organique répété de mille façons et dont les apparentes variétés morphologiques semblent n'être en réalité que de différentes attitudes fonctionnelles dans une masse où les spécialisations, les offices particuliers paraissent plutôt tenir à la distribution topographique et aux rapports de localisation qu'aux particularités de structure. Au point de vue fonctionnel, tout se réduit à

une sorte de palper délicat entre prolongements d'un neurone à l'autre, chaque individu pouvant par contact recevoir et rendre l'irritation dont il est capable et celle dont il est susceptible, comme ces protozoaires nus qui par le même prolongement peuvent palper et tétaniser la proie qui passe à leur portée. Ce sont ces échanges irritatifs entre neurones juxtaposés, contigus sans continuité, dans un milieu épithélial isolant, qui constituent la vie nerveuse. A la périphérie sensorielle, l'élément périphérique interroge la modification épithéliale et excite les neurones suivants; l'élément périphérique obéit aux neurones centraux et incite la modification musculaire; dans les centres, il y a aussi exercice des deux aptitudes, la passive et l'active; et sans poursuivre plus loin l'analyse, nous voyons que cette extrême variété d'offices recouvre une extrême simplicité de fonctionnement.

Tous les neurones sont des centres d'importation et d'exportation, et leur rôle est la mise en circulation de toutes ces petites énergies successivement capitalisées par le corps nucléé de chaque neurone et distribuées selon des indications pour lesquelles la distribution topographique et les rapports organisés jouent naturellement le principal rôle. Les uns sont plus périphériques, les autres plus centraux, et chacun se comporte selon son rang et la place qui lui est assignée dans la manœuvre organique.

La distribution des neurones en étages superposés, leurs groupements systématiques provoqués par une adap-

tation organique aussi logique et déterminée que celle de toutes les parties de la morphologie de l'organisme, tout cela a créé par tassement des catégories, des centres de spécialisation, des foyers fonctionnels où nous trouvons des neurones semblables occupés à des œuvres toujours les mêmes, et ce sont ces simplifications physiologiques qui dominent la morphologie du système nerveux. Ces foyers résultent des convenances réciproques de tous les neurones épandus dans l'organisme, employés à la vie, distribués par le besoin et la nécessité de se sentir être qu'éprouvent toutes les parties de cette immense collectivité que nous sommes, consacrés à la représentation incessante de notre vie intérieure, à cette conscience organique dont ce que nous appelons les sens et l'intelligence ne sont que des images plus souvent et mieux éclairées que les autres, et sans laquelle ne peut se décider le consensus de tous les éléments de notre corps socialisés dans une vie commune. C'est bien pourquoi le mot conscience implique un état collectif. *Il n'y a pas une conscience commune à deux neurones*, la chose est impossible ; il y a coexistence d'une foule de petites consciences dont notre représentation intérieure semble former une image unique, comme elle fait une image unique de mille petites perceptions rétinienne élémentaires. Notre *moi* est l'image complexe et étendue d'un organisme complexe et étendu. On ne peut pas plus supposer que la conscience de notre moi n'occupe pas une certaine étendue ner-

veuse, qu'on ne peut admettre qu'une image sensorielle n'occupe pas une certaine étendue dans nos centres comme sur l'épithélium périphérique.

La moindre idée exige la mise en œuvre d'un certain nombre d'éléments cellulaires forcément distribués à travers un certain espace, absolument comme l'exécution d'un travail dans une manufacture implique l'activité combinée de plusieurs ouvriers occupés en plusieurs endroits. Cette simultanéité dans l'activité de plusieurs éléments de localisation différente implique l'attribution, aux phénomènes les plus profondément et les plus obscurément psychiques, d'une forme géométrique, d'une image étendue et définie dans l'espace. *Une pensée a forcément des dimensions, une idée a une forme et tient une certaine place*, elle n'existerait pas sans cela. Cette considération choque un peu, mais je dois y insister pour combattre la malheureuse tendance que nous avons de considérer les phénomènes psychiques comme des phénomènes indépendants de l'espace, tendance antiphysique, et antiphilosophique par conséquent. J'y reviens donc.

Une image sensorielle n'existe que parce qu'il y a en plusieurs points d'une surface sensorielle périphérique des activités élémentaires mises en jeu; il n'y a pas d'image sans espace. Une pensée, c'est-à-dire l'image d'un ensemble d'activités élémentaires centrales, exploite topographiquement un certain nombre d'éléments qui peuvent se trouver parfois très distants les uns des

autres : *une pensée a donc une forme*, car elle couvre un certain terrain, elle associe en une même figuration topographique divers centres psychiques, comme une figure géométrique relie divers points. Une image psychique a une étendue comme une image sensorielle, comme une image rétinienne. On néglige réellement trop la notion d'espace quand on scrute le mécanisme des phénomènes psychiques; elle joue le premier rôle dans sa définition, car la morphologie nerveuse intervient dans la pensée comme la morphologie des membres dans le geste.

La notion d'espace ne saurait trop être évoquée dans l'étude de la psychologie, car elle apparaît dans le mécanisme même des phénomènes psychiques de la façon la plus fondamentale.

L'objet de toute perception est orienté par le fait seul que l'organe de la perception est lui-même distribué topographiquement dans l'espace; et il ne peut pas ne pas être orienté. Il est, disais-je au début, dans la nature même de l'exercice sensoriel de ne pouvoir jamais percevoir quelque chose sans son quelque part, l'objet sans son lieu. Selon sa distribution, sa localisation dans l'espace, l'objet de la perception, quel qu'il soit, sera perçu par telle partie de notre organisme et non par telle autre. S'il s'agit de la perception tactile, le contact aura lieu en tel point de nos téguments et non en tel autre, ce point aura son image centrale en tel point conjugué

de nos centres de représentation tactile, et non en tel autre. Donc, à la distribution topographique périphérique correspond une distribution centrale également topographique, et l'orientation extérieure de contact résulte tout directement, automatiquement, de l'orientation intérieure de l'image, et il ne saurait en être autrement. De même pour la vue, l'ouïe, tel point de surface papillaire est intéressé par l'orientation de telle source lumineuse et sonore, et non tel autre, et dans les centres c'est ici et non là que se fait l'image; l'orientation centrale est donc liée à la périphérique et l'anatomie est la condition même du mécanisme direct de l'orientation. Il y a une surface de représentation centrale conjuguée à la surface de pénétration périphérique, il y a distribution topographique sur l'une comme sur l'autre, l'image centrale couvre un certain espace et chacun de ses points est orienté par le fait seul de sa situation anatomique, et parce qu'il a lui-même un quelque part dans la distribution topographique générale d'un organisme dont chaque élément est sensible.

Par le sens des attitudes¹ nous savons comment et où est située telle partie de nous-mêmes, que ce soit une surface sensorielle, un organe profond, ou le siège même de nos élaborations centrales. En nous comme au dehors de nous, quelque chose a toujours son quelque part. Quand nous nous grattons là où nous localisons une

1. *L'Orientation*, collection *Scientia*, Carré et Naud, 1900.

démangeaison, nous nous servons du sens des attitudes aussi bien pour percevoir le lieu de la démangeaison que pour diriger notre main ; de même, quand nous cherchons un mot, une idée, nous trouvons son image à tel point de nos centres et non ailleurs, nous faisons jaillir la forme qui résulte de la distribution dans notre espace cérébral des éléments de cette idée, de cette image verbale, et aucune autre distribution ne nous fournira la même idée, le même mot.

Un premier rapport entre l'intuition spatiale et les représentations intellectuelles nous paraît donc tout directement dans le mécanisme de la représentation elle-même. Comme tout exercice sensoriel, elle s'associe intimement la faculté, l'exercice de la localisation. Telle idée, telle image diffère de telle autre par son aspect sensoriel propre d'une part, et de l'autre par sa localisation, par la distribution de ses points, c'est-à-dire par son lieu et par sa forme. Chercher une idée signifie promener son attention çà et là dans la masse cérébrale, et l'attention, quelque idée qu'on s'en fasse, circule réellement, déplaçant sa lumière comme dans un corps de garde le chef de poste promène sa lanterne sur les visages endormis de ses soldats, cherchant celui dont le tour est venu de s'éveiller et de prendre la garde. L'imagination a une réelle mobilité, et par suite elle repose sur une connaissance préalable de l'orientation de nos centres.

Dans mon livre sur le Vertige¹ (pages 50 et 51), en 1893, j'écrivais ce qui suit : « Si l'on réfléchit que nous localisons la douleur, le mouvement, les besoins dans toutes les parties de notre organisme, c'est-à-dire dans tous les points de nos centres intérieurs de perception, et que bien des fonctions que nous ignorons à l'état normal se révèlent, quand elles sont troublées, par un ensemble de perceptions que nous savons parfaitement localiser objectivement dans notre organisme et en des points précis de notre organisme, on peut se demander si nous ne localisons pas de même dans cette partie de notre corps qu'est le monde conscient, les perceptions et les facultés sur lesquelles la conscience projette justement alors sa lumière?

« Il est évident que le siège cérébral d'une image auditive n'est pas le même que celui d'une perception tactile ou visuelle, que le siège de l'exécution volontaire d'un mouvement, ou de la définition psychique d'un sentiment ou d'une idée. Les localisations que l'expérimentation reconnaît en examinant un cerveau extérieurement, de dehors en dedans, existent-elles moins pour la conscience, l'imagination, la volonté, qui se dirigent si sûrement au milieu des images sensorielles, des centres de volition ou de spéculation? Un sentiment, une idée, ne diffèrent pas seulement d'une mélodie entendue ou d'un geste voulu par la nature même de la perception

1. Le *Vertige*, collection Charcot-Debove; Rueff, éditeur.

qu'en tire notre conscience; nous savons aussi qu'elles diffèrent comme siège dans la masse de notre encéphale. La conscience, qui est de nature sensorielle, distingue les facultés par leur apparence et par leur localisation; l'imagination cherche dans ses images comme nous cherchons dans une bibliothèque, elle va de rayon en rayon, etc. »

La notion d'espace intervient donc automatiquement et spontanément, et forcément, dans l'exercice des facultés psychiques comme dans l'exécution du moindre geste. Je n'insiste pas sur ce point, qui dépasse le cadre qui m'est tracé, et j'arrive aux représentations intellectuelles et à leur rapport avec l'intuition spatiale.

Je disais plus haut que l'on ne peut, sensoriellement parlant, percevoir quelque chose sans son quelque part; il serait également juste de reconnaître que *c'est précisément par la notion du quelque part que nous avons la notion de quelque chose*. En effet, à l'état de différenciation et de spécialisation où en sont arrivés nos sens, les modalités sensorielles ont cessé d'être réductibles entre elles; nous ne pouvons superposer une impression visuelle à une auditive ou à une tactile, et si nous pouvons les associer et les qualifier des mêmes appréciations, il n'est pas moins certain que nous ne pourrions leur attribuer de commune mesure. En revanche, les perceptions sensorielles les moins réductibles peuvent avoir la même orientation et se superposer dans le domaine

sensoriel de la localisation dans l'espace. Nous ne pouvons superposer la notion de rouge à la notion de chaud, à moins de complaisance ou de duperie psychique, mais nous pouvons dire que le même objet est à la fois chaud et rouge, parce que ce qui est rouge et ce qui est chaud ont le même quelque part dans l'espace. C'est sur le terrain de la localisation dans l'espace que peuvent se faire les superpositions d'aspects sensoriels divers et irréductibles dans leur modalité. L'identité de localisation sous divers aspects sensoriels engendre la notion *substantive* et donne une existence *concrète* à ce qui n'était qu'adjectif.

L'*objectivité* d'une chose consiste en ce qu'elle est quelque part dans le champ de notre investigation sensorielle; la distribution de ses parties et de ses divers points dans l'espace fournit la notion de sa *forme*; les variations de sa forme ou de sa localisation dans l'espace éveillent la notion de *mouvement*.

Toute variation de localisation dans l'espace se révèle simultanément sous forme de durée, de *vitesse*, et sous forme d'*étendue*. La notion d'*étendue* appartient à la comparaison d'au moins deux localisations dans l'espace, que ces deux localisations soient simultanées ou successives, tandis que la notion de vitesse implique le déplacement, c'est-à-dire la succession dans la localisation variante. C'est cette notion de succession opposée à celle de constance qui est l'origine de notre idée du *temps*,

laquelle est, on le voit, engendrée par celle d'espace. L'immobilité ne donne pas la notion de durée, de temps; il nous faut pour cela l'exercice du mouvement, d'une étendue parcourue selon une vitesse, d'une variation de localisation dans laquelle l'étendue, mesurée directement par notre faculté d'orientation, et la rapidité, c'est-à-dire la vitesse de succession perçue également par l'exercice sensoriel, nous sont directement connues, et dans laquelle nous dégageons cette inconnue, la notion de durée, dont la définition est fonction de l'espace et de la vitesse, deux notions directement sensorielles.

Il y a dans le monde objectif révélé par les sens un quelque part spécial que nous ne pouvons extérioriser, c'est ce que nous appelons notre *moi*; il se définit en terme d'espace, et devient un quelque chose dans notre milieu, forcément le *milieu* de notre milieu. *Le monde subjectif est tout aussi objectif que le monde qui est extérieur à notre moi; nous ne le connaissons qu'en l'objectivant et en le soumettant à l'action de nos facultés sensorielles de représentation, mais rien ne nous est plus certain que sa localisation.* Il n'y a rien que nous localisions mieux que notre moi, rien dont le quelque part ne fasse mieux quelque chose, et quoi de plus stupéfiant que l'illusion que nous nous sommes faite si longtemps d'un principe immatériel dont nous pouvions cependant définir la localisation avec tant de certitude! Dire « Je pense, donc je suis », cela veut dire surtout : « Il y a ici quelque chose

qui pense, donc il y a ici quelque chose ». Rien dont nous ne soyons plus sûrs que du terme ici. Notre moi, lui aussi, est surtout un endroit dans l'espace.

La notion de *force* est encore l'extériorisation d'un phénomène que nous percevons par nous-même ou en nous-même, c'est-à-dire la perception d'un effort exercé ou subi en réalité par nous. La manifestation de la force est dans le mouvement; c'est donc encore par l'espace que nous la notons; toute force conçue par nous est localisée nécessairement. Quand nous l'objectivons au dehors de nous, nous ne faisons que supposer aux phénomènes observés une cause identique à celle que nous sentons en nous à nos mouvements; l'idée de force dans la nature est engendrée par une extériorisation anthropomorphique, comme d'ailleurs la généralité de nos interprétations physiques et métaphysiques. Ce sont des comparaisons, c'est-à-dire des manières de parler devenues des manières de penser, de petites idoles dont nous meublons notre petit monde extérieur, d'assez pauvres reflets de notre subjectivité encore dans l'enfance.

En résumé, tout ce qui est phénomène est localisable et localisé directement, *anatomiquement* par l'exercice même de notre connaissance; toute explication des phénomènes, c'est-à-dire les notions de force, de cause, de nécessité, implique également la notion d'un rapport entre des choses localisées, situées, et nous en faisons des causes *intérieures* et *extérieures* au siège du phénomène

considéré, c'est-à-dire que nous en faisons toujours quelque chose de concret ou d'abstrait que nous localisons. En d'autres termes, il nous est impossible, si nous y réfléchissons, d'*imaginer* rien qui ne soit *concret*, et notre intelligence ne nous fournit rien, même ses propres élaborations, que nous ne localisions.

Car enfin l'*abstraction* consiste à considérer objectivement une chose que nous dépouillons cependant de plusieurs de ses caractères objectifs, mais non de tous, et la dernière qualité d'une chose même abstraite, celle que nous ne pouvons lui enlever, c'est d'être toujours forcément *quelque part* et *par conséquent concrète*. Quand, par l'usure des siècles, les divinités concrètes devinrent des divinités invisibles, puis abstraites, l'ancien polythéisme, dont les créations innombrables avaient peuplé l'univers de dieux qui finissaient par n'être plus nulle part, fit place à un monothéisme infiniment ingénieux avec une divinité qui, après quelques vicissitudes, finit par être partout. Car rien n'est qu'à la condition d'être quelque part, et l'infini est avant tout une notion d'espace.

Être quelque part, c'est la qualité la plus sûre d'une chose quelconque, qu'il s'agisse d'un dieu, d'une table ou d'une cuvette. Ajoutons que tout phénomène psychique se passant forcément quelque part et consistant dans la mise en activité de plusieurs éléments nerveux de localisations diverses, exploite dans sa production la notion

d'espace, a une forme et une étendue ; et de plus sa représentation étant une image a aussi une forme et une étendue. Enfin, la notion d'espace est la base nécessaire de toute représentation sensorielle et intellectuelle, car l'imagination la plus déviée et la plus exaltée ne peut rien supposer ni supporter qui ne soit quelque part.

L'IDÉALISME CONTEMPORAIN

Par LÉON BRUNSCHVIG

Docteur ès lettres,
Professeur de philosophie au lycée Condorcet, Paris.

L'occasion d'un Congrès philosophique est, pour celui qui médite dans la solitude de son esprit, une invitation à faire retour sur soi, à préciser l'orientation qu'il donne à ses réflexions, à se demander s'il a le droit d'y voir autre chose qu'un caprice ou une illusion de l'individu, d'y retrouver une disposition générale de la pensée contemporaine, en harmonie avec le mouvement réel de l'esprit humain. C'est ainsi que nous avons été amené à la question suivante : Les progrès de la spéculation philosophique à travers les siècles expliquent-ils que l'idéalisme ait pris de nos jours une forme nouvelle, caractéristique de notre époque, et permettant de poser, avec quelque espoir d'en avancer la solution, les problèmes essentiels de la théorie et de la pratique ?

L'histoire de l'idéalisme laisse apparaître, dans la notion même de la doctrine, une équivoque qui remonte

aux premières affirmations conscientes de la thèse idéaliste, à Protagoras et à Gorgias. Tous deux ont enseigné dans le même temps, ils demeurent unis aux yeux de la postérité pour avoir également contesté la valeur objective de la connaissance et la légitimité du concept de réalité; mais ils appartiennent en fait à deux directions opposées de la spéculation philosophique : l'un dissout l'être dans la pensée, et l'autre rejette l'être hors de la pensée. Peut-être même, pour qui sait le lire en oubliant toutes les doctrines étrangères que les siècles ont tenu à honneur de mettre sous le patronage de Platon, l'effort critique et dialectique de Platon consistait-il à transformer en affirmation ce qui apparaissait d'abord comme une pure négation, à montrer comment la pensée, étant l'unique mesure des choses, pouvait devenir la mesure positive de leur valeur et de leur réalité, comment, dégageant des apparences multiples et contradictoires les caractères essentiels et stables et organisant entre ces caractères des rapports intelligibles, elle faisait de l'univers un objet de science, comment elle en ramenait la diversité à l'unité, non plus à l'unité de l'être immuable, mais à l'unité de l'esprit vivant en qui toutes les idées trouvent leur raison commune.

La tentative qui se laisse deviner dans les dialogues de Platon se renouvelle manifestement avec Kant. Le kantisme est sans doute bien autre chose, mais il est aussi — et pour nous il est surtout — un effort pour

donner à l'idéalisme un caractère positif et fécond, pour refaire l'unité de la doctrine divisée contre elle-même. D'une part l'idéalisme, inhérent à la doctrine Cartésienne, faisait de l'existence la conséquence immédiate et comme le corollaire de l'essence; l'idée se pose elle-même comme être par une sorte de génération métaphysique qui implique la réalité — ou plutôt qui est la propriété constitutive — de l'absolu; d'autre part l'idéalisme de Berkeley et de Hume réduit l'être à l'idée, et l'idée à l'impression sensible dont la conscience nous apporte l'expérience directe, il aboutit à la négation de la science et de toute vérité objective. Mais s'il est vrai d'une part que l'intuition intellectuelle n'existe pas à titre de faculté humaine et que d'autre part l'intuition sensible ne suffit pas à rendre compte de la connaissance humaine dans l'intégralité de son développement, alors la base de l'idéalisme change, en même temps que la notion de vérité se transforme; la vérité ne repose plus essentiellement sur l'intuition, elle ne dérive plus, comme le supposaient à la fois Descartes et Hume, des éléments simples qui sont à l'origine du développement intellectuel, et qui en fournissent le contenu; elle réside dans la forme, elle consiste en rapports qui ont pour garants les principes de la législation spirituelle. Dès lors la philosophie ne nous condamne plus à un choix hasardeux entre une apparence sensible essentiellement mobile, incohérente, et par là même insaisissable, et

une réalité métaphysique qui n'est pas moins insaisissable, précisément parce qu'on la veut soustraite à tout changement, hors de l'univers de l'expérience et de l'action. Elle est une étude positive, et elle a un objet concret, l'objet concret par excellence, l'esprit même qu'est effectivement chacun de nous ; elle a pour mission de dégager les lois auxquelles il obéit, c'est-à-dire les rapports qui sont les conditions du progrès intellectuel, qui nous permettent de nous élever au-dessus du sensible sans que nous sortions pour cela de la nature et de l'humanité.

Si la *Critique de la Raison pure* contenait l'indication très nette d'un idéalisme nouveau qui conciliait en lui les formes antérieures et antagonistes de la doctrine, qui assurait la solidité et la fécondité de la recherche philosophique, il reste que cet idéalisme nouveau ne se dégage nullement chez les successeurs immédiats de Kant, et qu'il a fallu attendre le développement philosophique de ces dernières années pour être en état de définir ce qui est peut-être le caractère le plus important de la révolution kantienne. S'il en est ainsi, c'est sans doute qu'au début de ce siècle les philosophes se sont obstinés à l'étude d'un problème qui n'était pas moins insoluble que le problème ontologique, le problème de l'origine. Ils se sont moins préoccupés de faire l'analyse de l'esprit humain, — de distinguer les lois fondamentales qui en guident l'activité et les rapports essentiels que font appa-

raître peu à peu les progrès de la science et la moralité, — que d'établir entre ces lois et ces rapports un lien de filiation; ils ont voulu déduire l'esprit. Telle a été l'ambition de Fichte qui d'un premier principe inconditionnel fait dériver chacune de nos facultés de connaissance et la justifie comme correspondant à un moment de la dialectique; telle est aussi l'ambition de Stuart Mill qui, constatant en fait l'existence de relations abstraites et générales, se garde de les étudier en tant que telles, qui tente d'y retrouver la conséquence, le produit spontané, des images concrètes et particulières.

Or il est facile de comprendre que la question d'origine échappe à la compétence d'une philosophie positive et que l'idéalisme en la soulevant compromet la situation solide où il s'était placé. En effet, transporté du monde de la nature au monde de l'esprit, le problème de l'origine perd toute sa signification. On peut imaginer que l'esprit assiste à la naissance de l'univers, puisque perpétuellement nous concevons les choses avant qu'elles existent et que nous les appelons à l'existence grâce à cette conception même. Mais pour expliquer la génération de l'esprit il faudrait que l'esprit pût se concevoir à un moment où il n'existerait pas encore dans son intégralité, qu'il réalisât effectivement la séparation de ce qui est primordial et de ce qui est secondaire, et reproduisît en lui la déduction qui du principe originel a engendré l'esprit total; ce qui revient à

imaginer par delà notre esprit actuel un second esprit qui contemplerait toutes les phases de cette déduction et pour qui toutes ces phases se justifieraient. Le centre de la spéculation philosophique se déplace encore une fois : contre leur volonté avouée, Fichte ou Stuart Mill franchissent les bornes de la conscience humaine, et créent une logique de l'esprit absolu, générateur de l'esprit humain. Cette exigence altère et fait dévier la pensée idéaliste : la déduction de Fichte, qui se bornait au monde de la connaissance, devient avec ses successeurs une déduction de la nature, une déduction de l'histoire, et trouve dans l'expérience sa perpétuelle application, si bien que la suite des événements apparaît parfois comme la marque — et aussi comme la preuve — de la nécessité logique. D'autre part l'associationisme prépare l'évolutionisme de M. Spencer, qui justifie les principes *a priori* de la raison en les rattachant aux lois de la transformation universelle et qui explique la formation de l'intelligence par l'évolution toute mécanique de certaines fonctions nerveuses. L'idéalisme, conçu comme une solution donnée au problème des origines, redevient le fragment d'un système plus vaste qui enveloppe la totalité des êtres dans sa déduction, et qui est un panthéisme réaliste.

En même temps que l'idéalisme se retrouvait entraîné dans toutes les aventures de la métaphysique antérieure à Kant, la base scientifique qui lui avait servi

pour traiter le problème des origines, se dérobaient à lui. Au commencement du siècle, en effet, c'était vers cette question des origines que la science était manifestement orientée. Laplace, après Kant, racontait l'histoire du ciel; la chimie à ses débuts semblait devoir tenir les antiques promesses de Démocrite et nous expliquer la formation des corps; la géologie et la zoologie, toutes deux renouvelées, reportaient notre pensée aux temps où les différents terrains surgissaient à la surface de la terre et où apparaissaient des races nouvelles d'animaux. Mais, à mesure qu'ils apportaient plus de rigueur et plus de scrupule dans l'application de leurs méthodes, les savants se sont convaincus que la science ne s'exerce que sur les documents de l'expérience : elle se jette au milieu du monde pour discerner les lois qui dominent le cours des événements, mais si loin qu'elle fait remonter son investigation, elle rencontre un au-delà, un état antérieur qu'elle est condamnée à ignorer, elle ne peut passer outre à cette ignorance sans renoncer à son caractère scientifique. La préhistoire est au point de vue scientifique le contraire de l'histoire, comme le préjugé est au point de vue de la vérité le contraire du jugement. L'origine du monde, l'origine des corps, l'origine des espèces vivantes, tous ces problèmes échappent à la compétence du savant.

De là quelques-uns conclurent que c'est à la philosophie qu'il appartient de les recueillir, ou de les ressus-

citer, estimant qu'une question commence à être philosophique, au moment où elle cesse d'être scientifique. Pour nous, au contraire, la critique scientifique est la condition, ou plutôt elle constitue déjà la première partie de la spéculation philosophique. C'est le progrès de la critique scientifique qui dissipe le mirage du problème des origines comme il avait dissipé le mirage du problème ontologique ; il écarte de la route de l'idéalisme les questions que par son essence même il devait ne pas se poser et où il ne pouvait s'engager sans contradiction, il fait disparaître définitivement l'équivoque dont il avait été travaillé depuis ses origines et qui explique la longue dualité de l'idéalisme métaphysique et de l'idéalisme sceptique. La métaphysique, entendue comme la science absolue de l'univers, de Dieu, est au-delà de l'idéalisme, parce qu'elle est au-delà de l'esprit humain ; le scepticisme reste en deçà, parce qu'il méconnaît la valeur effective de l'esprit humain en interprétant comme un défaut et comme une infirmité l'impossibilité de sortir de soi pour atteindre l'être inconditionnel. Ce qui caractérise à nos yeux l'idéalisme contemporain, c'est qu'il se place directement en face de l'esprit et qu'il se donne une tâche unique, qui est de connaître l'esprit.

Par le fait de cette interprétation qui modifie le concept traditionnel, la situation de l'idéalisme dans la mêlée des doctrines philosophiques se trouve également changée. Dans le débat toujours ouvert entre l'idéalisme

et le réalisme, et auxquels des penseurs tels que MM. Evellin et Bergson sont venus apporter un surcroît d'intérêt, c'est l'idéalisme aujourd'hui qui se présente avec le privilège de la possession d'état comme étant l'expression naturelle et immédiate des faits. Ce qui était paradoxe est devenu le point de départ nécessaire de la pensée; il n'y a pas de faculté spirituelle qui puisse s'exercer en dehors de l'esprit; la notion de perception extérieure est une contradiction dans les termes. Dès lors la démonstration est à la charge du réalisme; il faut, pour conclure au réalisme, avoir traversé la région des idées, y découvrir une catégorie absolue qui restitue à l'univers de la représentation sa réalité indépendante, catégorie du fini ou catégorie du continu, attribuer à l'âme humaine une faculté nouvelle, une intuition rationnelle qui corrige la déviation ou la mutilation de la perception sensible, ou bien donner au sens commun une signification, ignorée du vulgaire, qui rétablisse l'unité du réel en écartant les abstractions conventionnelles de la science.

Le positivisme, c'est-à-dire le réalisme de la science, a subi la même transformation que le réalisme de la perception. Pour la science plus encore que pour la perception, il est manifeste que ce qu'il y a de positif et de réel en elle lui vient de l'activité intellectuelle. Toute vérité scientifique est une relation, et tient de la méthode démonstrative sa valeur fondamentale. Toute science se

réfère à des catégories fondamentales grâce auxquelles les relations peuvent être établies et justifiées. A considérer l'univers du savoir, on est en présence de l'ensemble des idées qui constituent le contenu positif de l'esprit humain, et la réflexion sur la science nous donne la conscience intellectuelle de nous-même. Comme l'ont indiqué à plusieurs reprises MM. Remacle et Louis Weber, l'idéalisme contemporain peut invoquer le bénéfice de ce qui a fait tour à tour la fortune du réalisme et la fortune du positivisme : il recueille les données de la perception, il transcrit les résultats de la science.

Mais, en se transformant jusqu'à prendre l'allure d'une sorte de réalisme positiviste, l'idéalisme ne trahit-il pas la cause de la métaphysique et ne marque-t-il pas comme une abdication de la spéculation désintéressée? Ne risque-t-il pas de perdre son vrai caractère et la plus grande partie de son intérêt, s'il se réduit à une simple description de l'activité intellectuelle où toutes les idées trouvent également leur place à titre de documents sur l'esprit, s'il renonce à déterminer entre ces idées un principe de classification et de hiérarchie, tout au moins un principe d'orientation? Telle est la question essentielle que soulève notre définition de l'idéalisme contemporain.

Sans doute l'idéalisme ne prétend plus reconstruire le monde et deviner *a priori* le cadre de la science. Descartes rattachait les lois du mouvement aux perfections infinies de Dieu, objets éternels de l'intuition rationnelle;

Kant fondait la métaphysique de la nature sur le tableau des catégories qui est emprunté à la logique du jugement. La détermination des attributs divins ou la division des jugements humains suffisaient à définir le cours de l'univers. Mais à la philosophie immuable aurait dû correspondre une science immobile; en fait la patience des observations, la défiance des théories préconçues, l'ingéniosité des expériences ne cessent de transformer et d'accroître la connaissance scientifique. Alors sa foi dans ses axiomes *a priori* interdira-t-elle au philosophe de regarder le détail des phénomènes? se détournera-t-il du progrès scientifique? feindra-t-il de s'en désintéresser, ou ne s'en occupera-t-il que pour se défendre contre lui? L'idéalisme paraît ainsi frappé de stérilité; mais c'est qu'il a été infidèle à son propre principe, qu'il a voulu se constituer comme doctrine de l'être, et donner de la réalité une détermination unique et stable, qu'il serait impossible de modifier ou de compléter.

L'idéalisme reprend au contraire toute sa fécondité en se définissant comme une doctrine de l'esprit vivant. S'il est vrai que l'intelligence humaine est une activité spontanée, que ses premières démarches sont inconscientes et que l'homme doit s'avancer lentement à la conquête de son propre esprit, c'est à la science qu'il demande de préparer et de marquer les étapes de sa conquête. La puissance intellectuelle de l'homme se développe dans son contact perpétuel avec les phénomènes de la nature,

dans l'effort fait pour ramener la multiplicité incohérente des faits sensibles à l'harmonie des rapports rationnels; l'esprit se révèle dans la science. Les catégories constitutives, au lieu de permettre une déduction *a priori* qui précède la science et qui en dispense au besoin, apparaissent comme le terme de la réflexion scientifique, et tout progrès dans la connaissance et la détermination de l'esprit est lié à un progrès de la science.

N'est-ce point sur ce terrain que nous invitent à nous placer les plus récentes et les plus profondes théories des penseurs contemporains? Le problème de l'infini qui s'est posé dès les premiers temps de la spéculation philosophique devient l'occasion d'une controverse éternelle lorsqu'on en subordonne la solution à un parti pris de principe et qu'il faut dès l'abord, comme le fait le néo-criticisme, choisir entre une thèse et une antithèse, entre la loi du nombre et la réalité de l'infini. Mais il n'en est plus de même, si l'on part des résultats scientifiques et si on se propose seulement de remonter à l'activité rationnelle dont dérivent ces résultats; on s'aperçoit alors que le savant ne connaît pas cette alternative du fini ou de l'infini; après qu'il a constitué sur une base rigoureuse l'étude du calcul numérique, il ne se considère pas comme lié à ce cadre étroit; au contraire, il cherche à étendre progressivement à des symboles nouveaux le système des relations rationnelles établies pour le nombre entier, et, ainsi que le montrent les travaux des

mathématiciens contemporains, de MM. Riquier, Couturat, Milhaud entre autres, il fait entrer dans ses calculs ce qui paraissait contredire à la loi du nombre et échapper ainsi à toute mesure. Au lieu d'être condamné à se prononcer entre deux idées de la réalité également exclusives, et à s'enfermer dans une conclusion d'ordre négatif, le philosophe justifie la coexistence des deux catégories; en comprenant l'usage précis que l'intelligence fait de l'une et de l'autre, il approfondit la connaissance de son activité, bref, il enrichit d'une notion nouvelle la conception de l'esprit.

De même, le problème de la causalité est insoluble lorsqu'on veut imposer à la science une définition de principe. Par exemple Stuart Mill s'interdit, pour demeurer fidèle à l'enseignement qu'il a reçu, de la concevoir autrement que comme une succession constante, et il est vrai que la causalité ainsi conçue contredit au principe d'identité; c'est ce qu'ont fait voir les analyses de Spir, d'une si remarquable inspiration platonicienne : nous ne pouvons comprendre de rapports qu'entre termes identiques; tout transfert de force, toute transformation de l'être est littéralement inexplicable. Le monde de l'apparence est donc une illusion, une déception; conclusion inattaquable, à moins que la science ne se charge de renouer les liens de ces deux catégories d'identité et de causalité, de manifester l'harmonie et le progrès intérieur de l'activité intellectuelle. Or, d'une façon

générale, il semble que les savants contemporains s'accordent à dénoncer l'erreur initiale de l'empirisme : l'expérimentation n'est susceptible de vérification que si finalement la causalité se résout dans un principe intelligible, tel que la loi de conservation de l'énergie. La législation de l'univers est conçue si tous les phénomènes de la nature sont susceptibles d'une expression commune et si grâce à cette traduction ils peuvent être posés comme équivalents les uns aux autres. La causalité devient une forme d'égalité, et l'égalité est à son tour la détermination quantitative de l'identité. Réfléchir sur la vraie nature de la physique actuelle, sur l'intervention croissante des mathématiques par laquelle se justifient la nécessité et l'universalité des rapports affirmés, c'est rétablir l'unité des catégories constitutives de la raison humaine, c'est mieux comprendre l'esprit.

Ces deux exemples suffisent sans doute à caractériser la tendance de l'idéalisme contemporain. Au lieu de se faire de l'âme une conception purement métaphysique qui la rendra indifférente au progrès intellectuel de l'humanité, il considère notre conscience de l'esprit comme impliquée dans le développement de la science humaine. Tous les problèmes restent ouverts, parce que l'esprit ne cesse pas de vivre et de travailler en nous ; l'idéalisme est tourné vers l'avenir ; il en attend, non des formes nouvelles d'intellection qui modifieraient la nature de notre esprit, mais de nouvelles synthèses parmi les

formes d'intellection, qui en agrandiront et en préciseront la portée. Il ne cherche pas la synthèse ultime qui marquerait le terme atteint par l'activité pensante ; mais il enregistre chaque étape parcourue dans l'extension et dans l'unification du savoir humain, il l'interprète dans son rapport avec l'organisation des principes spirituels, il l'incorpore pour ainsi dire à sa notion de l'esprit. Tout progrès de la science est ainsi l'occasion d'une conquête réelle pour la philosophie ; la valeur positive et la fécondité de l'une est le gage de la valeur positive et de la fécondité de l'autre.

Cette valeur positive et cette fécondité, on peut se demander, avec une école dont récemment encore M. Blondel se faisait l'interprète, si l'idéalisme les conserve, lorsqu'il y a lieu non plus de comprendre seulement mais d'agir, si la nécessité de l'action n'impose pas à ses prétentions une limite infranchissable. L'action est tout autre chose que l'idée de l'action ; la différence entre l'une et l'autre, c'est précisément ce qui nous fait pénétrer dans le domaine de la réalité, et c'est l'être inaccessible à la seule intelligence, c'est l'objet absolu dont la volonté a besoin pour affirmer sa véritable valeur. A cette thèse, nous répondons ce que déjà Socrate disait : devant les choses du monde extérieur que nous n'avons point faites, nous pouvons rester hésitants, et nous pouvons nous poser toutes les alternatives, en particulier celle de l'idéalisme et du réalisme, mais non devant les actions

humaines, car ces actions émanent de nous. Rattacher l'action à son objet extérieur, et non à son auteur, y trouver la révélation d'un être transcendant par rapport au contenu de notre intelligence, la soustraire par suite à l'initiative et même au contrôle de notre raison, c'est s'éloigner de la philosophie positive qu'on cherche à fonder, puisque c'est détacher l'action de ses conditions humaines. Pour nous, une action n'est caractérisée comme humaine, elle n'est susceptible de qualification morale, que par sa relation à une intention consciente et dans la mesure où elle correspond à une idée. Nos actions nous jugent en ce sens qu'elles nous expriment, et nous sommes nos idées. Il faut donc conclure que dans le domaine de la pratique l'idéalisme se sent sur son propre terrain : l'acte en tant qu'acte, la volonté en tant que faculté purement pratique, ne saurait être l'origine d'une catégorie nouvelle, car l'intelligence est le lieu des catégories, ni changer la partie d'une catégorie déterminée, suppléer à une démonstration défectueuse, car dispenser la vérité d'être vérifiée, c'est la dispenser d'être, c'est la nier quand on croit l'affirmer. Sans doute l'action a ses exigences qui se traduisent, suivant l'expression kantienne, par des postulats; mais les postulats sont des propositions qui ont la prétention d'être vraies; la notion de postulats pratiques, prise à la lettre, est aussi contradictoire que celle de perception extérieure. Ce qu'il faut rechercher, ce sont les postulats théoriques de l'action,

et une telle recherche, loin de nous détacher de l'idéalisme, nous ramène à la méthode que l'idéalisme applique aux problèmes de la théorie pure.

Ici encore il est juste de reconnaître que l'idéalisme métaphysique est stérile. Les principes de l'action, si on essayait de les établir à l'aide de la seule déduction, indépendamment de tout contenu déterminé et de toute application concrète, ne pourraient être que des principes formels, tels que les principes de la morale kantienne, auxquels il n'est possible de donner quelque signification précise qu'en les rattachant à l'unique principe *a priori* de la logique, au principe d'identité. Mais ici encore il convient d'ajouter que l'idéalisme contemporain s'éloigne de l'idéalisme abstrait. C'est le trait le plus caractéristique de l'époque actuelle — tellement éclatant qu'il paraît inutile de le souligner — qu'elle se refuse à concentrer la vie morale dans l'obéissance individuelle à quelques commandements absolus, dans la résignation ou dans l'abnégation; elle ne sépare pas la volonté morale du monde où cette volonté se déploie et elle mesure la valeur de son inspiration à son souci d'efficacité sociale. L'énergie morale des individus est orientée vers le progrès universel, elle se manifeste par un effort continu pour fonder des groupements nouveaux, pour élargir l'horizon des associations déjà existantes, pour resserrer les liens de solidarité entre tous les membres de l'humanité. De cet effort qui

se traduit par tant d'œuvres fécondes comme aussi par tant d'incertitudes et de divisions apparentes, l'idéalisme doit s'emparer comme de sa matière pour remonter à ce qui en est la condition et l'origine : il marque chaque étape du progrès social et à chaque étape il retrouve une nouvelle et plus large interprétation du principe moral, un enrichissement de l'esprit.

Ainsi, pour renfermer dans un mot une notion singulièrement complexe, il y a, de quelque nom qu'il se nomme et sous quelque forme qu'il se manifeste, un mouvement social. Ce mouvement dont les positivistes décrivent les conditions apparentes à l'aide de métaphores empruntées aux sciences de la nature extérieure, qu'est-il pour l'idéaliste, sinon une transformation de la volonté de justice, laquelle ne se satisfait plus avec la lettre de la loi, dans l'exactitude de la répression criminelle, mais qui devient le souci d'assurer à chacun le développement harmonieux de toutes ses facultés, d'établir l'unité intellectuelle et économique dans la société tout entière? Et on peut remarquer que cette interprétation idéaliste, devenue consciente en certains esprits, a suffi pour modifier l'orientation des doctrines et des partis : par exemple, le socialisme français, qui avait quelque temps affecté de se préoccuper uniquement des faits économiques et qui avait mis la révolution future sous le patronage du matérialisme, est aujourd'hui dans une crise assez profonde pour compromettre sa cohésion politique parce que

quelques-uns de ses partisans — parmi eux l'auteur de *l'Idéalisme social*, M. Fournière — ont reconnu que l'évolution intégrale de l'humanité ne saurait exclure aucune des fonctions supérieures qui définissent l'homme, que le succès de l'organisation future est lié à la qualité des âmes qui la préparent et qu'il faut préparer pour elle.

La tâche de l'idéalisme se précise donc : si ce serait méconnaître la liberté de l'esprit et manquer à la loi de la doctrine que de prétendre enfermer dans un cadre défini à l'avance le progrès moral de l'humanité, il lui appartient du moins de dégager, à travers tant d'agitations confuses qui ne frappent d'abord les regards que par leur retentissement sur les conditions matérielles de la vie ou sur les institutions politiques des peuples, les synthèses nouvelles, dans les formes de sentiment et d'action qui sont comme l'augure d'une âme nouvelle. Comprendre la civilisation à laquelle il appartient, l'âme qui se fait par elle, l'éclairer à la lumière de la réflexion, en y retrouvant l'unité vivante, le foyer intérieur du progrès, l'esprit, telle est l'œuvre du philosophe.

Cette conception place la philosophie au cœur de la morale comme au cœur de la science, au centre de l'humanité. Mérite-elle encore, dira-t-on, le nom d'idéalisme ? Nous croyons avoir montré que la tradition autorise une telle dénomination, mais nous voudrions aller plus loin, dire que c'est dans cette conception même que l'idéalisme

conquiert sa propre vérité. Tout idéalisme est incomplet et impuissant qui conçoit l'idéal en l'opposant à la réalité; l'idéal c'est alors ce que nous ne sommes pas, ce que nous ne pouvons pas être, le chimérique ou l'inaccessible. Et ainsi se constitue le faux idéalisme, celui qui célèbre doctement la banqueroute de la science humaine, afin de fonder la vérité divine sur l'absurdité de la croyance, ou qui s'associe joyeusement sur terre à l'œuvre d'iniquité, afin de mieux réserver la justice au ciel. Mais si l'idéal est la vérité, il est la vie même de l'esprit. L'idéal, c'est d'être géomètre, et de fournir d'une proposition une démonstration rigoureuse qui enlève tout soupçon d'erreur; l'idéal, c'est d'être juste, et de conformer son action à la pureté de l'amour rationnel qui enlève tout soupçon d'égoïsme et de partialité. Le géomètre et le juste n'ont rien à désirer que de comprendre plus ou de faire plus, de la même façon qu'ils ont compris ou qu'ils ont agi, et ils vivent leur idéal. Le philosophe n'est pas autre chose que la conscience du géomètre et du juste; mais il est cela, il a pour mission de dissiper tout préjugé qui leur cacherait la valeur exacte de leur œuvre, qui leur ferait attendre au delà des vérités démontrées ou des efforts accomplis la révélation mystérieuse de je ne sais quoi qui serait le vrai en soi ou le bien en soi; le philosophe ouvre l'esprit de l'homme à la possession et à la conquête de l'idéal en lui faisant voir que l'idéal est la réalité spirituelle, et que notre raison de vivre est de

créer cet idéal. La création n'est pas derrière nous, elle est devant nous; car l'idée est le principe de l'activité spirituelle, elle est l'origine de l'habitude qui peu à peu forme les fonctions constitutives de l'être vivant.

C'est donc à une alternative que nous conduit l'étude de l'idéalisme contemporain. Ou nous nous détachons des idées qui sont en nous pour chercher dans les apparences extérieures de la matière la constitution stable et nécessaire de l'être, nous nous résignons à la destinée inflexible de notre individu, et nous nous consolons avec le rêve d'un idéal que nous reléguons dans la sphère de l'imagination ou dans le mystère de l'au-delà; ou bien nous rendons à nos idées mortes leur vie et leur fécondité, nous comprenons qu'elles se purifient et se développent grâce au labeur perpétuel de l'humanité dans le double progrès de la science et de la moralité, que chaque individu se transforme, à mesure qu'il participe davantage à ce double progrès. Les idées, qui définissent les conditions du vrai et du juste, font à celui qui les recueille et qui s'abandonne à elles, une âme de vérité et de justice; la philosophie, qui est la science des idées, doit au monde de telles âmes, et il dépend de nous qu'elle les lui donne.

MÉTAPHYSIQUE ET POSITIVISME

Par MARIO CALDERONI

Un des traits les plus singuliers du langage philosophique et scientifique moderne est le sens qu'y a acquis le terme de « Métaphysique ». Dans la classification des objets de l'activité intellectuelle, « Métaphysique » paraît être conçue le plus souvent comme quelque chose d'antagoniste, pour ainsi dire, avec la science, et rien n'est plus fréquent que de lire dans les introductions d'ouvrages scientifiques et philosophiques des professions de foi où l'auteur exprime son intention de ne pas se perdre dans des recherches « métaphysiques » et de se tenir sur un terrain strictement « scientifique ». Mais sur la signification exacte de ces termes on est loin d'être parfaitement d'accord et d'avoir toujours des idées claires; ce qui produit un état d'incertitude particulièrement favorable aux équivoques, aux malentendus, aux sophismes, et qu'il faudrait à tout prix tâcher d'éliminer une fois pour toutes.

Ceux qui se servent du mot métaphysique le plus souvent, et apparemment dans l'acception la plus défavorable, ce sont les philosophes de l'école dite positive ou positiviste. L'exclusion de la métaphysique du règne des investigations possibles ou fécondes est même l'un des points fondamentaux de leur système. Il existe toute une classe d'erreurs qu'ils désignent du nom d'erreurs métaphysiques, et la condamnation des « abstractions » et des « entités métaphysiques » est la base de leur doctrine ainsi que la justification, à leur avis, du mot même « positivisme ». Les causes de cette opposition, qui n'est en rapport logique et direct ni avec l'étymologie originelle du mot ni avec l'acception générale qu'on lui donna plus tard jusqu'à une certaine époque¹, doivent être recherchées naturellement dans l'histoire de la pensée et dans l'évolution accomplie par elle, surtout dans le champ de la logique et de la méthodologie. Mot usité pour la première fois pour indiquer simplement une division des livres d'Aristote, la métaphysique embrassait toutes les recherches les plus générales qui ne pouvaient être comprises dans la physique et qui partant étaient discutées dans les livres qui faisaient suite à la physique (μετὰ τὰ φυσικά). Or la physique était la science des phénomènes de la nature (φύσις), à savoir de ces phénomènes dont l'existence nous est directement révélée par les sens (φαινόμενα) et qui se déroulent dans le monde exté-

1. V. Eucken, *Die Grundbegriffe der Gegenwart*. Leipzig, p. 82, note.

rieur ou monde de l'expérience. La métaphysique au contraire était représentée par cet ensemble de recherches qui tirent leurs matériaux, non pas de l'observation sensible, mais de la contemplation des idées, et concernait ces vérités qui, ne pouvant être directement constatées à l'aide des sens, parviennent à notre intellect par la voie de l'intuition et du raisonnement spéculatif (νοούμενα). Or pendant longtemps les hommes crurent que les phénomènes connus par l'observation sensible étaient la partie de notre savoir la plus périssable, la plus transitoire et la moins digne de confiance. Tandis qu'elle ne peut nous fournir que les apparences purement passagères du « monde de l'expérience », notre raison, notre intellect, l'intuition enfin nous met en présence de l'immuable, de l'absolu, du nécessaire en tant qu'opposés au variable, au relatif, au contingent, de ces vérités éternelles et impérissables qui « transcendent » la sphère de l'expérience. Il n'est pas nécessaire ici de démontrer, et la suite le mettra en évidence, ce qu'il y a de vrai dans cette croyance; c'est elle qui fit que la métaphysique fut regardée comme la partie non seulement la plus noble et la plus élevée, mais même comme la partie la plus « véridique » de la science.

Avec le progrès de la pensée il se produisit, comme on sait, un vaste mouvement qui fit perdre aux investigations métaphysiques la confiance qui leur avait été accordée originairement. La marche triomphale des

sciences physiques, les conquêtes de la méthode expérimentale, et la réaction contre ce type infécond de spéculation qui consiste à se préoccuper presque exclusivement de l'enchaînement logique des idées entre elles sans s'arrêter à la *vérification* des prémisses qui sont la justification dernière de tout raisonnement, et dont abusèrent trop souvent les métaphysiciens et les scolastiques de tout temps; enfin la grande révolution méthodologique qui est associée au nom de Bacon, tout ceci contribua à élargir la « sphère d'influence », pour ainsi dire, de la physique, à l'exalter vis-à-vis de la métaphysique, et à préparer l'avènement du « positivisme ». — Le premier qui formula nettement l'opposition entre la métaphysique et la science fut le créateur du mot positivisme et le fondateur de l'école positiviste : Auguste Comte. Avec sa loi des trois états, dont le troisième seul est selon lui compatible avec la vérité scientifique, il condamnait inexorablement les doctrines et les méthodes métaphysiques. Dans l'état théologique, les phénomènes sont expliqués au moyen de l'intervention de la divinité, c'est-à-dire d'une cause revêtue de formes concrètes et personnelles; dans le second, l'état métaphysique, on a recours à la supposition de principes abstraits et rationnels, d'essences « ultra-phénoménales », et on crée les soi-disant « entités métaphysiques »; dans le troisième enfin, on abandonne toute recherche sur l'origine, l'essence, et la destination de

l'univers, l'investigation des causes premières et des essences intimes, se bornant à l'observation des phénomènes et de leurs successions et coexistences. En chacun de ces trois états se manifeste également la tendance de l'esprit humain vers l'unification des connaissances ; mais tandis que dans ces deux premiers le principe unificateur est conçu *a priori* et imaginé comme extérieur aux phénomènes qu'il a pour objet d'expliquer, dans l'état positif l'unification résulte d'une réduction progressive des phénomènes à des catégories toujours plus générales, de manière à parvenir à une loi unique dont ils puissent tous être considérés comme des cas particuliers.

Comme il est aisé de le voir, dans cette conception des trois états et de leurs rapports mutuels, l'élément méthodologique et une théorie spéciale de la connaissance sont étroitement unis. Les doctrines qui furent désignées par le terme de métaphysique, en outre de la prépondérance du raisonnement pur et abstrait, se distinguaient, nous l'avons vu, par la croyance à une réalité « indépendante » de la réalité sensible, et plus réelle que celle-ci. La méthode elle-même était sans doute en rapport logique avec la théorie : il est bien naturel que, étant donnée la croyance en une prétendue réalité inaccessible aux sens, il s'ensuivît qu'à la méthode de l'observation sensible l'on préférât celle de la spéculation pure. Le positivisme, afin de démontrer la supériorité d'une méthode sur l'autre, tira parti de la critique faite à la

théorie. Et cette critique s'identifia tellement avec le positivisme que trop souvent on oublia tout le reste, et l'usage scrupuleux de la méthode fut singulièrement négligé par des philosophes soi-disant positivistes. Quoi qu'il en soit, les deux éléments sont généralement unis dans les systèmes positivistes : et tantôt le positivisme nous sera décrit comme l'obéissance à de certaines règles de méthodologie; tantôt il nous sera exposé comme une véritable théorie de la connaissance. Le plus souvent on vous dira aussi que cette théorie est précisément ce qui justifie la préférence d'une méthode à l'autre¹.

A notre avis cette dépendance logique mutuelle des deux éléments du positivisme est loin d'être aussi évidente qu'elle le paraît au premier abord; nous croyons qu'elle dérive exclusivement de l'influence ignorée qu'encore conservent certaines anciennes croyances même sur ceux qui professent de les rejeter.

Pour ce qui concerne la théorie de la connaissance, le positivisme accepta la critique dirigée contre les doctrines des métaphysiciens par Locke, Hume et Berkeley, et plus tard achevée par Kant, critique qui a abouti à ce qu'on appelle aujourd'hui la théorie de la « relativité de la connaissance »². En ce sens, il est fils de l'empirisme, du scepticisme, de l'idéalisme. Ces investigations, comme

1. V. par exemple Ardigo, *Psicologia come scienza positiva*. Passim, et en particulier pages 67, 76, 84, 159-160, 162.

2. Comte reconnaît expressément Hume et Kant pour ses précurseurs, *Catéchisme positiviste*, préface.

on sait, eurent pour objet l'analyse de nos concepts les plus élevés et les plus abstraits, l'étude de l'origine des idées, et démontrèrent la nature sensorielle, « empirique » de toute connaissance, la dépendance de ce que nous appelons le « monde extérieur » vis-à-vis de nos représentations, le contenu expérimental de nos concepts de cause et de substance. Mais par un étrange malentendu dont les innovateurs eux-mêmes ne sont pas tout à fait irresponsables, on crut voir en ces théories la négation de la vérité de ces concepts ou de leur applicabilité à une réalité quelconque. « Une forme, dit M. Vailati dans son précieux petit livre, *Osservazioni sulle questioni di parola*¹, sous laquelle se présentent bien souvent les illusions verbales... consiste à échanger les tentatives d'analyser et de décomposer dans ses éléments la signification de certains noms, pour des raisonnements ayant pour but de montrer la non-existence d'objets auxquels ces noms soient applicables. C'est-à-dire que la même tendance qui nous pousse à voir, dans l'énonciation d'une définition, une assertion sur l'existence de l'objet défini, nous pousse aussi à regarder le refus d'accepter une définition donnée comme un refus d'admettre l'existence d'objets auxquels l'on puisse appliquer le nom pour lequel nous voulons proposer une définition nouvelle, plus exacte et plus opportune². » M. Vailati cite un exemple qui se

1. Turin, 1899.

2. Page 20.

trouve bien à propos. « C'est ainsi, dit-il, que pour prendre un exemple qui a fait époque dans l'histoire de la pensée moderne, les recherches classiques de Berkeley sur le concept de « substance » et de « réalité » furent qualifiées comme aboutissant à nier l'existence de la matière et la réalité du monde extérieur, parce qu'elles tendaient à démontrer que, quand nous disons : tel objet existe réellement, nous ne pouvons vouloir dire que ceci : que nous croyons que, si nous ou d'autres êtres semblables à nous, se trouvaient en de certaines conditions, ils éprouveraient certaines sensations déterminées. On objectait et on objecte encore contre cette opinion qu'elle est incompatible avec la croyance ordinaire à l'existence de quelque chose « hors de nous », et qu'en l'adoptant on arriverait à supprimer toute distinction entre l'apparence et la réalité, entre la sensation et l'hallucination, tandis qu'au contraire elle représente une tentative, parfaitement légitime, de mieux préciser en quoi consiste effectivement cette distinction et de déterminer quels sont les caractères sur lesquels elle se fonde et qui en constituent l'importance théorique et pratique¹. »

Ceci nous montre de quelle manière doit être interprétée la « théorie de la relativité de la connaissance ». Elle n'est qu'un ensemble de définitions. En même temps, elle refuse d'accepter les définitions *de certains*

noms, telles qu'elles ont prévalu dans le passé. Par exemple, la définition que les métaphysiciens donnaient de la « cause ». « Pour les métaphysiciens, afin qu'une chose puisse s'appeler la cause d'une autre, il ne suffit pas que la première d'entre elles soit invariablement suivie par l'autre, mais il faut que l'existence de la première puisse *expliquer* l'existence de la seconde; en d'autres termes, afin qu'une chose soit vraiment la cause et une autre l'effet, il faut que par la seule comparaison des idées de cause et d'effet, et *indépendamment de toute expérience*, nous puissions comprendre que la cause est capable de produire l'effet, et, qu'étant donnée la cause, l'effet doit nécessairement s'ensuivre¹. » Quand on aura reconnu erroné ce concept de cause, d'après les recherches classiques de Hume, on y substituera un autre concept plus conforme à la vérité. Mais cela ne nous obligera pas à rayer le mot cause du vocabulaire scientifique : la cause sera pour nous, quand même ce fait dont la présence suffit pour qu'un autre fait, l'effet, se produise, et sans lequel ce dernier fait ne se produit pas : et cela *quelle que soit notre opinion sur la manière dont on arrive à se convaincre de la liaison* entre les deux. En ce cas même, au concept « métaphysique » l'on n'apportera d'autre modification que de supprimer ou de mieux comprendre les mots « indépendamment de l'expérience », puisque par l'expression *doit néces-*

1. Guastella : *Saggi sulla teoria della conoscenza*, p. 109. Palermo, 1898.

sairement s'en suivre l'on entendra alors que l'idée de la cause, *en conséquence des expériences faites* est de nature à réveiller en nous la prévision la plus sûre de l'effet.

La recherche des causes n'est donc, pas plus que celles sur la substance et la réalité, refusée à l'homme. De même peut-on dire de la croyance en un absolu, en un *noumène* « inconnaissable ». De deux choses l'une : ou la distinction entre le relatif et l'absolu, entre le phénomène et le noumène, subsiste entre les objets, réels ou possibles, de la pensée, et alors elle a un sens que l'on pourra définir différemment, mais que l'on ne pourrait supprimer ; ou bien elle est destinée à indiquer les rapports entre toute notre connaissance (c'est-à-dire tout notre monde), *réelle et possible*, et une prétendue réalité en dehors d'elle, et alors elle n'a plus de sens : elle est absurde. Les termes dont nous nous servons ont été créés par nous pour notre usage : ils sont nés du besoin, vrai ou imaginaire, de désigner par eux quelque objet de notre pensée, et de le distinguer d'autres objets désignés par des noms différents. Et tout cela *dans la sphère de notre connaissance*, attendu que l'homme ne peut assigner de noms à ce qu'il ne connaît pas ou dont il n'a pas d'idée, quelque vague qu'elle soit (exactement comme serait la réalité « transcendente », l'absolu, etc., pour celui qui affirme qu'elles ne sont pas susceptibles de connaissance humaine). Nos paroles ont toutes une signifi-

cation déterminée (ou déterminable) et humaine, et il ne nous est pas permis de leur prêter par simple caprice un prétendu sens « transcendantal » qui, par la raison que nous sommes hommes nous-mêmes, ne pourrait être qu'un véritable *non-sens*.

Il est donc illégitime de tirer de la théorie de la relativité de la connaissance des conséquences en faveur du scepticisme ou de l'agnosticisme. Cela peut s'appliquer, par exemple, à la théorie de M. Spencer sur l'inconnaisable. L'idée qu'il existe des *réalités* auxquelles nous ne pouvons espérer de parvenir à cause de la relativité de toute connaissance, est évidemment un reste de l'ancienne croyance à des réalités supra-sensibles dont l'existence peut nous être *révélée* de quelque manière — par l'intuition par exemple, — croyance que M. Spencer, partisan de la « philosophie de l'expérience », a expressément rejetée. C'est un cercle vicieux ¹.

Contre l'interprétation en sens sceptique et agnostique de la théorie de la relativité, ont élevé la voix plusieurs positivistes, entre autres, le chef de l'école positiviste italienne, le professeur Roberto Ardigo ¹. Mais je crois qu'il faut aller jusqu'au bout et avouer que ni les recherches de Locke sur l'origine des idées, ni celles de Berkeley sur la substance, ni celles de Hume sur la cause, ne peuvent être considérées comme le fondement théorique du « sys-

1. V. à ce propos l'excellent chapitre de M. Guastella, *Saggi sulla teoria della conoscenza*, chap. ix, Palermo, 1898.

tème » positiviste. De même qu'elles ne peuvent exclure l'investigation des causes premières, des essences et des substances du nombre des études possibles ou fructueuses, de même la théorie de la relativité en général ne peut fournir aucun argument à l'appui d'une méthode particulière, que ce soit l'inductive ou toute autre. Ni la méthode déductive ne sera légitimement déchuée, ni la méthode inductive ou expérimentale exhaussée, pour la raison que nous croyons que toute connaissance a ses racines dans l'expérience. Même nos idées plus abstraites et générales auront alors pour nous ce contenu et cette valeur expérimentale, et la méthode déductive, qui se sert principalement d'elles, n'en sera que plus justifiée encore à nos yeux et plus apte à recevoir notre pleine adhésion. Que voyons-nous en effet? que les philosophes de l'école positiviste, ceux d'entre eux surtout qui attachent la plus grande importance au côté de la théorie de la connaissance dans leurs doctrines, sont persuadés de l'impossibilité d'exclure aucun instrument de recherche comme inutile : non seulement ils admettent la validité du raisonnement déductif en plusieurs branches du savoir, mais ils se permettent en certains cas des libertés qui contrastent singulièrement avec les règles de la méthode vraiment positive. Le « positiviste » ne livre pas à l'ostacisme les hypothèses, même très risquées, la spéculation abstraite, l'élaboration des idéaux individuels et sociaux, qui, bien loin de respecter les faits, se révoltent

contre eux. Et comment pourrait-il ne pas en être ainsi? Si la théorie de la connaissance ne peut recommander la méthode positive de préférence à toute autre, il n'est non plus permis à personne dans la pratique d'être toujours et complètement positif. La science aurait-elle avancé aussi rapidement qu'elle l'a fait, si dès le commencement on avait appliqué les principes de la méthode positive en toute leur rigueur, si l'on n'avait qu'enregistré patiemment des faits sans permettre à l'imagination de planer dans la région des conjectures? Si l'on en a parfois trop abusé dans le passé, est-ce une raison pour nier maintenant la fonction de l'hypothèse? Même les hypothèses risquées, pourvu qu'elles ne soient pas absurdes, ont leur fonction dans les progrès scientifiques : la fonction de ces hardis éclaireurs des armées en marche, qui courant au devant de l'ennemi, bien souvent, surpris, succombent, mais parfois reviennent avec de précieuses informations sur le territoire et sur les mouvements des adversaires¹. Les généreux idéaux aussi — même irréalisables — ont puissamment contribué à l'avancement des civilisations, au perfectionnement individuel et social de l'homme. On a trop accusé le positiviste d'accomplir un travail destructeur, et déjà, depuis quelque temps, il a commencé à se défendre contre cette accusation. Mais en le faisant il a dû naturellement abandonner tout exclusi-

1. Que l'on lise les délicieuses conférences de William James. *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*. Longmans, London.

visme intransigeant : il a dû reconnaître qu'il y a des recherches qui tout en n'étant pas tout à fait « positives » au sens le plus rigoureux de ce mot, peuvent avoir une utilité considérable, et des aspirations qui doivent nécessairement ne pas être positives pour arriver à modifier l'ordre « positif » des choses. Si donc, le positivisme ne peut être limité à une théorie critique et sceptique de la connaissance, encore moins peut-il être regardé comme l'usage d'une méthode s'imposant à l'exclusion de toute autre dans toutes les branches du savoir.

Pourquoi, dira-t-on, ne pas aller jusqu'au bout et ne pas déclarer l'inanité du positisme? Où est l'innovation dont se vantent les positivistes, si leur doctrine n'est pas un système philosophique, ni une méthode dans le sens propre du mot?

La réponse à cette question est que les plus grands progrès de l'esprit humain ont souvent consisté plutôt en un large mouvement dans les sentiments et dans les tendances, qui ne sont pas susceptibles d'une formulation rigide et abstraite, qu'en la substitution brusque de théories à théories. Si nous examinons quelle est la différence entre la science et la philosophie moderne et celle qui a le plus souvent prévalu dans le passé, nous voyons que ce qui caractérise plus nettement celle-ci vis-à-vis de celle-là, c'est l'esprit nouveau dont elle est animée. Nous voyons en elle, d'un côté, une plus grande circonspection dans

les observations et dans les expériences, une connaissance plus exacte des moyens les mieux adaptés pour obtenir un résultat scientifique déterminé, une plus grande prudence dans la généralisation, dans la déduction ; un plus complet désintéressement, pour ainsi dire, dans l'aspiration à la vérité, une unité plus complète dans sa recherche, et enfin une dépendance moins servile à l'égard de considérations étrangères au but de la science ; de l'autre côté, un perfectionnement de l'esprit critique, la tendance à ne pas se contenter d'explications purement verbales et formelles des phénomènes, à analyser nos concepts et à décomposer en ses éléments toute connaissance. Finalement, il faut tenir compte de l'influence profonde exercée dans toutes les branches du savoir par le nouvel élément récemment introduit dans les spéculations philosophiques et scientifiques : à savoir le concept de l'évolution. Tandis qu'auparavant il y avait la tendance à considérer toutes choses *sub specie aeternitatis*, aujourd'hui tout nous apparaît en proie à un travail perpétuel de transformation, et nous sommes portés à voir les événements à leur point de vue dynamique plutôt que statique. Un sentiment très vif de la relativité de tous les phénomènes concrets au moment où ils se produisent, s'est établi parmi nous : de là une réaction contre les manières trop abstraites et simplistes de concevoir la réalité, qui négligeaient par trop le coefficient du temps, contre la philosophie rationaliste du siècle dernier, et la

propagation de la méthode historique et comparative dans toutes ces sciences.

Tout cela marque un progrès capital, et celui-là aurait vraiment tort qui, par la raison que la distinction entre le positivisme et la métaphysique, comme deux philosophies absolument différentes et inconciliables, ne lui semble pas légitime, méconnaîtrait l'importance de cette grande évolution de la pensée humaine vers une plus féconde maturité.

En réalité, les choses ne sont pas aussi simples que se l'imaginent les partisans des distinctions nettes et tranchantes. Ce qu'on appelle aujourd'hui *esprit positif*, et qui n'est au fond que l'esprit scientifique, ne se réduit pas à l'adoption de quelques principes fondamentaux différents de ceux qui ont pu prévaloir dans le passé : il s'agit du développement, qui s'est accompli peu à peu, d'une espèce de faculté nouvelle, si complexe et si variée dans ses différents aspects qu'il est très difficile d'en donner une définition à la fois complète et précise. Ainsi qui pourrait formuler exactement les principes sur lesquels se fonde le *sens historique*, cette délicate faculté de comprendre chaque époque sous sa véritable couleur, faculté qui est un des traits les plus caractéristiques de la société intellectuelle contemporaine? C'est quelque chose de semblable à ce qu'on appelle, dans la vie sociale, l'inestimable qualité du *tact*, du *savoir vivre*; — quelque chose qui ne s'enseigne pas, mais qui peut

s'apprendre, en fréquentant certaines personnes, en vivant dans un certain milieu, en respirant, comme on dit, une atmosphère particulière.

Toujours, on peut voir l'esprit positif, saisi dans son vrai sens, s'affirmer, plutôt que par la critique acharnée et impitoyable d'une théorie, par la constatation que cette théorie est incomplète et partielle, que la réalité est beaucoup plus complexe et variée qu'elle ne le soupçonne, dans l'avertissement d'avoir égard à certains faits auparavant négligés et à mieux vérifier les formules théoriques avec l'observation de faits nouveaux. Si parfois les nouvelles tendances ont pu revêtir une apparence exclusiviste, la cause en a été l'intempérance, tout autre que positive, avec laquelle elles furent développées et interprétées par certains positivistes. Que l'on considère, par exemple, le mouvement accompli dans la philosophie du droit par l'école dite « positiviste du droit pénal », laquelle compte un plus grand nombre de partisans en Italie qu'ailleurs. Ici les sophismes n'ont certainement pas manqué. Telle qu'elle est comprise par plusieurs, c'est-à-dire comme négation absolue du principe de la responsabilité, cette théorie peut être accusée de la même équivoque que nous avons reprochée aux sceptiques et aux agnostiques : à savoir d'avoir interprété une recherche ayant pour but d'analyser l'un de nos concepts comme une investigation sur l'*existence* de l'objet du concept en question. Quel que soit le fonde-

ment « métaphysique », pour ainsi dire, de la responsabilité ; qu'elle s'explique par l'existence du libre arbitre ou que celui-ci, en tant que conçu de la manière la plus ordinaire, à savoir comme la suspension de la causalité, soit nié, la valeur *pratique* de la responsabilité, pour ce qui concerne le droit pénal, ne saurait changer. On devrait en effet quand même distinguer, comme impliquant des conséquences tout à fait différentes à l'égard de la punition, les actions qui dépendent de notre volonté et dont nous pouvons prévoir les conséquences, de celles qui ont été accomplies sous l'influence d'une force irrésistible. Aucun pénaliste de l'école positive ne peut ignorer cette distinction. L'importance de l'école positive dans le droit pénal consiste, à mon avis, non pas dans la négation du libre arbitre ou de la responsabilité, mais dans l'avertissement que cette responsabilité est quelque chose de beaucoup plus fuyant, de beaucoup moins palpable, qu'elle est plus liée au fait particulier dans toute sa complexité, que ne le soupçonne l'école classique dans sa considération abstraite du crime et du châtimement. De là la nécessité d'étudier le criminel et non seulement le crime, et le crime même dans ses origines psychologiques, anthropologiques, sociales. Ce n'est point le moment de discuter cette thèse, à laquelle s'opposent dans la pratique de graves difficultés, le danger surtout d'accorder trop de liberté aux passions individuelles du juge.

Le problème, dans son expression la plus philoso-

phique, se pose donc ainsi : Jusqu'à quel point, et dans quelles circonstances, telle action peut-elle être regardée comme dépendante de notre volonté? Jusqu'à quel point sommes-nous libres et partant responsables? Le positiviste reconnaît que cette responsabilité est susceptible d'une infinité de degrés dans les cas particuliers. Son principal mérite est même, à mon avis, d'avoir énoncé la question sous cette forme : *jusqu'à quel point...?* c'est-à-dire d'avoir changé une question d'affirmation ou de négation en une question de mesure. C'est en effet un symptôme très significatif de maturité de ne plus se proposer d'accepter ou de rejeter en bloc une théorie ou un système, mais de voir quelle part de vérité ils contiennent, *jusqu'à quel point* ils sont vrais. Le *distinguo* des casuistes est l'instrument dialectique le plus scientifique que l'on puisse adopter. De même que dans la nature toute force agit simultanément avec d'innombrables autres, et que le problème du monde pratique par excellence est : jusqu'à quel point son action est modifiée par l'action des forces concomitantes? de même la conception positive de la réalité ne nous permet guère de voir appliqué dans toute sa pureté un principe abstrait. Ainsi non pas toutes, mais la plupart des théories contiennent une fraction de vérité, et toute la difficulté consiste à pouvoir la mesurer.

On trouve très souvent des questions qui, tout simplement par la manière dont elles sont énoncées, témoignent

d'un esprit qui n'a pas encore complètement achevé son évolution. Elles abondent tout particulièrement dans les sciences sociales. Je suis convaincu, par exemple, de l'inutilité relative de poser abstraitement la question des limites de l'action du gouvernement, des rapports entre l'individualisme et le collectivisme ou socialisme; la question : Quel est l'État *parfait*, etc ? De même les problèmes : Quel est le fait *fondamental* de la nature et de la société ? Quelle est la *cause* du progrès des peuples, des nations ? Ces problèmes correspondent au fond, il est vrai, au besoin d'abstraire, à la nécessité de décomposer la réalité trop complexe, afin de pouvoir étudier ses éléments séparément les uns des autres : mais c'est précisément pour cela qu'il vaudrait mieux les énoncer sous une forme moins équivoque et plus exacte : on peut se demander, par exemple, quel est le fait sans lequel la société se dissoudrait, sans lequel une société se trouverait en des conditions telles qu'elle succomberait sous d'autres sociétés ou sous les forces naturelles ? Quelle a été la cause *principale*, prépondérante de l'évolution de tel peuple ? sont-ce les facteurs économiques ou les facteurs « idéologiques » ? Les facteurs ethnologiques ou le climat et le milieu, ou encore la constitution politique ou sociale ? La réponse à de semblables demandes ne pourrait point alors exclure absolument les autres coefficients, mais se bornerait à établir une hiérarchie, pour ainsi dire, entre les faits choisis et les autres. Et encore fau-

drait-il admettre comme possibles les cas où, à cause de l'augmentation de la puissance des autres facteurs la hiérarchie même serait intervertie. Le « matérialisme historique », par exemple, ne saurait être interprété que de cette manière. Il est parfaitement légitime si on le considère comme un avertissement de tenir compte des faits économiques, et d'y recourir pour une explication des plus profonds entre les changements politiques et sociaux, pour l'interprétation des grandes périodes de l'histoire, mais il se révèle comme un système tout à fait unilatéral et incomplet si on veut l'appliquer à tous les faits concrets, des plus simples aux plus généraux¹.

De même pour le positivisme en général. Le positivisme n'est pas une philosophie nouvelle, qui renverse tout un monde d'anciennes croyances et d'anciennes idées dont il démontre irrévocablement la fausseté; il n'est même pas, à vrai dire, une nouvelle méthode, attendu que l'on ne peut affirmer qu'il propose l'usage d'un seul instrument de recherche à l'exclusion des autres. Il est surtout le résultat d'une expérience intellectuelle plus mûre, qui nous défend contre certaines intempérances et certaines erreurs, et qui nous fait arriver plus directement et plus sûrement au but, à la vérité. Il se réduit au fond à une plus grande économie des processus intellectuels. Il est fort probable que l'expression *positivisme*, ainsi que d'ailleurs beaucoup

1. V. Croce, *Materialismo storico*. Palermo.

de termes qui ont eu plus qu'autre chose une valeur historique, est destinée à avoir une histoire beaucoup moins durable et moins glorieuse que la tendance qu'elle désigne ou devrait désigner, et que le nombre de ceux qui se déclarent résolument positivistes diminuera peu à peu. Mais la tendance à être « positif » restera et s'accroîtra toujours davantage, nous réservant qui sait quel éclatant avenir de conquêtes dans le domaine de la pensée et dans celui de l'action ?

Si l'on voulait reprendre la distinction comtienne des trois états, il faudrait donc les différencier non pas par la diversité des théories de la connaissance, ou des concepts les plus généraux sur l'univers, son origine ou son but, mais bien plutôt par le degré de perfection dans la manière de faire les observations et de conduire le raisonnement. Dans l'état théologique, les phénomènes, très imparfaitement observés, sont tous expliqués par un seul principe ; et tous les événements dont on ignore la cause, sont attribués à l'influence d'une volonté semblable à la volonté humaine. C'est une explication simple et primitive ; c'est une première tentative de science, quoique bien rudimentaire. Dans le second état, une observation plus avancée a mis en évidence les coexistences et les successions constantes entre les phénomènes, leur régularité, leur indifférence, qui ne s'accordent guère avec l'action de volontés semblables à la nôtre. Mais la tendance à partir de principes *a priori*, et à les appliquer à

l'explication d'un vaste cercle de faits, persiste encore. Cela nous apparaît plus facile et plus commode, plus *économique* d'abord, que d'observer patiemment et de contrôler rigoureusement; si, en effet, l'on pouvait par l'énonciation d'un principe découvrir la solution de tous les problèmes de l'univers, ce serait agréable et commode. Cette tendance à raisonner ainsi dure cependant, jusqu'à ce que les succès et les démentis donnés par les faits aux belles théories aient dompté les esprits trop fougueux. Alors commence à se dessiner cette tendance de la pensée communément appelée « positivisme ». Dans ce troisième état, l'innovation ne consiste pas en ce que l'on a reconnu l'impossibilité de parvenir à la connaissance des « causes », que l'on a abandonné comme futile la recherche des « essences » (entités métaphysiques), etc. L'agnosticisme systématique est ce qui devrait être le plus éloigné de l'esprit du véritable savant. Ce scepticisme d'après lequel une vaste portion de la réalité, sous prétexte d'une faiblesse inhérente à l'intelligence humaine, est soustraite à l'empire de la science, est un fils illégitime, né de la fusion de la « théorie de la relativité » avec les tendances positives contemporaines. L'on devrait, en tout cas, parler d'*explications métaphysiques* (dans le sens impropre), jamais de recherches métaphysiques. Cela ressemble à un paradoxe, mais il est incontestable que l'agnosticisme, celui-là au moins qui reconnaît des

limites fixes et définies à la connaissance humaine, se trouve bien plus directement impliqué dans les deux premiers états que dans le troisième.

Qu'y a-t-il de plus agnostique qu'une religion, où tout est expliqué par l'action d'une divinité, où les recherches qui y sont relatives sont déclarées vaines, ou renfermées dans des limites très étroites, ou tout à fait défendues? Qu'était-ce que les « entités métaphysiques », si ce n'est des explications purement verbales des phénomènes, lesquelles endormaient l'esprit dans la satisfaction illusoire de posséder l'énigme des choses? La tendance, au contraire, à rechercher infatigablement les causes des causes, l'essence des essences, à tout analyser et à ne considérer nulle chose avec une mystérieuse vénération, est bien particulière à l'esprit moderne. Le savant d'aujourd'hui sait qu'aucune explication ne peut être regardée comme définitive, que chaque explication a besoin à son tour d'être expliquée. Loin de penser que certaines réalités sont à jamais soustraites à ses investigations, il croit que sa vision de la réalité peut s'étendre et s'approfondir jusqu'à l'infini. Non pas de s'être imposé une limite, mais d'avoir acquis une idée plus nette des moyens les plus propres à reculer toujours cette limite même, voilà le caractère de la science moderne.

Cette vision de la route infinie qui s'ouvre devant lui n'est en vérité pas dépourvue d'angoisse pour l'homme. Les religions ainsi que plusieurs des systèmes métaphy-

siques avaient de leur côté cet avantage : leur pouvoir tranquilisant, assoupissant. Celui qui croit en Dieu, qui s'imagine posséder le principe unique et fondamental de toutes choses, peut avoir l'illusion d'être doué d'une espèce d'omniscience, de connaître au moins, pour ainsi dire, le fond du tableau de l'univers. Pour le savant, au contraire, la perspective de la nature se perd par degrés dans le lointain, et, à mesure qu'il s'avance, déjà s'esquissent à l'horizon les formes indéfinies du pays qu'il doit encore traverser. De même l'astronomie était pour les anciens une science bornée : la voûte cristalline des cieux s'étalait à notre portée, était susceptible de n'avoir un jour ou l'autre plus de secrets pour nous. Aujourd'hui, au contraire, les cieux sont pour nous inépuisables : des astres nouveaux surgiront des profondeurs de l'espace à mesure que s'accroîtra notre pouvoir d'en explorer les régions infinies. Mais l'interrogation : qu'y a-t-il au delà des cieux ? — de même que la réponse peremptoire : cela nous sera *à jamais* inconnu — sont aujourd'hui impossibles, parce que la phrase « au delà des cieux » a perdu pour nous toute signification.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS ET LES ÉTABLISSEMENTS SECONDAIRES

Par le Sénateur CHARLES CANTONI
Professeur à l'Université de Pavie.

Voulant traiter de l'enseignement de la philosophie dans un Congrès international, nous devons nécessairement nous placer à un point de vue très général : nous ne pouvons partir d'une conception de la philosophie qui ne puisse valoir que pour une seule école, fût-elle très suivie et même prédominante, de même que nous ne pouvons avoir en vue l'organisation et les besoins d'un seul pays. Nous devons chercher une conception de la philosophie sur laquelle, au moins en ce qui concerne le but de notre mémoire, à peu près tout le monde puisse s'accorder, et nous devons avoir en vue une organisation, qui puisse, sans modifications essentielles, s'adapter à tous les pays civilisés, à ceux en somme qui ont une culture philosophique ou en sont susceptibles.

Mais on va me faire tout de suite une objection : Vous cherchez l'impossible : la philosophie a ceci de particulier que, tandis que dans les autres sciences, malgré les discussions infinies qui y peuvent naître, on est pourtant d'accord sur leur objet même, en philosophie une des premières et des plus graves controverses s'élève justement sur son objet. Ainsi, en négligeant même d'autres divergences très-graves, les philosophes ne s'accordent pas même sur la définition à donner à leur science, bien qu'ils réclament tous ce même nom de philosophes.

Je ne nie pas cet état de choses : mais il n'est pas si mauvais en réalité qu'il paraît l'être. Si nous considérons maintenant non plus la science même, mais ceux qui la cultivent, nous trouverons chez eux, dans leurs tendances et leurs aspirations, cet accord qui semble manquer dans la définition que chacun prétend donner de ses propres études. Quoi ! alors que les philosophes disputent tant sur le concept même de leur science, les autres reconnaissent-ils aussi facilement et aussi promptement leur qualité de philosophes, tantôt pour leur en faire un mérite, et tantôt presque un blâme ? Évidemment il n'en serait pas ainsi si, dans les études que cultivent les philosophes, il n'y avait des ressemblances que les étrangers à notre science n'ont pas de peine à reconnaître tout de suite, tandis que parmi ceux qui suivent la même discipline, on ne considère d'ordinaire que les différences.

Essayons donc de saisir ces ressemblances, mais pour

le moment je ne m'occuperai pas des méthodes diverses suivies dans leurs études par les philosophes, et je me restreindrai aux objets de recherches qui, d'après la conscience commune, sont de leur compétence.

Avant tout, chacun reconnaît qu'il est essentiellement de la compétence des philosophes de discuter et de raisonner sur les faits de l'esprit humain, pour en rechercher les relations causales en dehors de toute fin pratique, et pour déterminer les lois selon lesquelles ils se déroulent dans notre conscience.

Conformément à cette première fonction généralement attribuée à la philosophie, nous attribuerons avant tout au philosophe l'étude des faits intérieurs tels qu'ils nous sont révélés par la conscience. Il est bien vrai que ces faits sont en relation avec d'autres, avec les faits physiologiques, et que l'on pourrait déclarer impossible une étude complète des premiers si l'on n'étudie aussi les seconds. Nous pouvons admettre cette opinion sans que se trouve pour cela le moins du monde ébranlés le droit et la compétence exclusive du philosophe à étudier les phénomènes de conscience. Quand même ces phénomènes de conscience seraient sous la dépendance complète des phénomènes physiologiques, *ceux-ci ne pourraient nullement nous faire connaître ce qu'est en soi le moindre phénomène de conscience*. La connaissance, en dehors de l'explication de tels phénomènes, ne peut dériver que de la conscience et de la réflexion sur les données de celle-ci.

Cette même conscience et cette réflexion nous montrent encore ces faits en relations diverses les uns avec les autres. Or c'est exclusivement au philosophe de distinguer les divers éléments de ces faits, leurs formes diverses, leurs espèces et leurs relations, et par suite les lois conformément auxquelles ils se composent et se déterminent entre eux ; et il s'acquitte de cette tâche sans recourir aucunement à la physiologie. Et c'est indépendamment de celle-ci encore que notre conscience nous révèle une activité en nous qui nous est propre, par laquelle des données primitives de notre conscience nous arrivons à tirer des idées et des connaissances auxquelles s'associent des sentiments, et de ces sentiments naissent en retour des impulsions diverses pour cette même activité qui se détermine à agir selon ses fins propres.

Quelque opinion scientifique ou métaphysique que l'on professe sur la nature de l'esprit, et même sur son existence et ses rapports avec le corps, on ne pourra jamais se passer d'une étude directe des faits internes, étude qu'aucune autre ne peut suppléer.

Et cette étude doit être considérée non seulement comme appartenant à la philosophie, mais comme le fondement, ou, si l'on préfère, comme le point de départ de toute étude philosophique ; car, si celle-ci a pour objet ou pour domaine essentiel l'esprit humain, elle en doit avant tout étudier les phénomènes élémentaires, leur production et leur développement naturel. On voit par là pour-

quoi nous ne pouvons admettre l'opinion de ceux qui veulent arracher la psychologie à l'arbre philosophique, dont elle est une des branches principales.

Mais si la psychologie appartient à la philosophie parce qu'elle étudie les faits de l'esprit, l'histoire et toutes les sciences sociales ne seraient-elles pas aussi de la philosophie? Il importe ici d'éclaircir ce point. Et d'abord, parlons de l'histoire. On a discuté, et l'on discute encore, pour savoir si l'histoire est ou non une science, et la discussion est d'autant plus vive que quelques-uns craindraient, en déclarant que l'histoire n'est pas une science au sens vrai du mot, de lui enlever tout ou partie de sa valeur. C'est là un grave préjugé. Les produits de l'intelligence humaine n'ont pas tous besoin de recevoir le caractère scientifique pour prendre quelque valeur, ni même pour acquérir la valeur la plus haute. La poésie est aussi un produit de l'intelligence humaine, et elle n'a pas moins de valeur que la science; et même à la philosophie, ou à quelques-unes de ses parties on pourrait refuser le caractère strictement scientifique, et ce ne sont pas pourtant les parties qui, pour la pensée et l'esprit humain en général, ont le moins de valeur. De même l'histoire pourra se résigner facilement à ne pas être reconnue comme une science ou comme une art véritable, sans perdre le moins du monde pour cela de sa valeur. Elle est ce qu'elle est, un produit absolument particulier de l'activité humaine qui tire sa valeur de la valeur de son objet, de l'importance

et de l'intérêt inépuisable que les faits qu'elle raconte éveillent dans notre esprit et du grand et incalculable profit que les autres sciences et la philosophie surtout peuvent en tirer. Mais si l'histoire fournit une matière très précieuse à la psychologie, elle n'est elle-même ni psychologie ni philosophie : sa fin propre et directe en effet est de reconstituer et de faire revivre en nous les faits particuliers et concrets du passé, et non pas de nous faire connaître la nature générale de l'esprit. Si l'historien prend occasion des faits particuliers qu'il raconte pour se livrer à des considérations générales sur la nature de l'esprit humain, il cesse alors d'être historien et devient philosophe; plus encore, il fait naître et germer une nouvelle branche de la philosophie, une partie de la psychologie entendue au sens large, en un mot la philosophie de l'histoire. Tandis que l'historien s'occupe non de l'esprit humain, mais de ceux de ses actes particuliers qui sont dignes de mémoire, la philosophie de l'histoire, se servant des principes et des lois de la psychologie, se propose d'établir comment ces faits sont une conséquence de ces lois, et ainsi elle en élargit la signification et la valeur et présente la nature humaine sous un nouvel aspect.

On peut en dire autant des sciences sociologiques : tant que celles-ci étudient seulement en eux-mêmes les faits auxquels donne lieu la vie en société, ce n'est pas encore de la philosophie; mais quand on veut faire la genèse de ces faits, qu'on veut montrer comment ils

découlent de la nature de l'homme en général, alors l'étude prend naturellement un caractère et une direction philosophique, et devient une psychologie de la vie sociale et de ses divers produits, d'où dérivent encore la philosophie de la religion, la philosophie de l'art, la philosophie du droit, etc.

En tout cas ces trois études, à savoir : la psychologie individuelle, la philosophie de l'histoire et la psychologie sociale constituent la science de l'esprit humain tel qu'il se développe naturellement dans l'individu, dans l'histoire, dans la société.

Que personne, sous prétexte de nier l'existence substantielle de l'esprit, ne s'élève ici contre l'usage fréquent que je fais de ce mot. Par esprit, en effet, je n'entends rien de plus que l'activité psychique dans sa triple manifestation, individuelle, historique et sociale. Et cette activité je crois que personne ne voudrait ni ne pourrait en nier l'existence.

Nous avons dit que l'esprit humain agit en se proposant des fins. Or pour celles-ci aussi apparaît la nécessité d'une étude philosophique. Si l'on pouvait appeler philosophiques toutes les études qui concernent les actes spirituels, ce seraient aussi des études philosophiques que celles qui traitent des diverses fins de l'homme, en tant qu'il les poursuit avec une activité spirituelle; or personne ne comptera, au contraire, parmi ces études philosophiques la rhétorique et la grammaire, même dans

leurs parties normatives. Chacun, au contraire, appelle philosophe celui qui étudie les actes et les conditions humaines dans leurs relations avec la réalisation de la vertu, la recherche du bonheur, la réalisation du beau, l'acquisition du vrai, c'est-à-dire, en somme, dans leurs relations avec les fins que l'homme se propose en tant qu'homme; et ces fins, quels que soient le rapport et la hiérarchie que d'autres veulent établir entre elles, restent toujours des fins absolues, des fins dignes d'être recherchées et acquises pour elles-mêmes, indépendamment de toutes leurs conséquences.

Mais la philosophie ne s'arrête pas là. Nous avons dit qu'une des fins suprêmes que l'homme se propose est la recherche du vrai. L'homme cherche le vrai pour lui-même. C'est là un des traits les plus nobles de sa nature. Dès lors il est naturellement poussé à rechercher le savoir le plus complet possible et en même temps le plus certain. Or ce besoin ne peut être satisfait sans la philosophie puisque le savoir le plus complet ne peut pas se trouver dans la plus grande accumulation de connaissances, mais dans le plus grand nombre possible de connaissances liées entre elles et unifiées par un principe qui les explique toutes.

L'esprit humain est ainsi nécessairement conduit par ses propres lois et ses propres aspirations à deux études philosophiques : l'une a pour but d'unifier toutes nos connaissances, en cherchant le principe ou les principes fon-

damentaux de la réalité, sa nature et sa valeur universelle ; l'autre tend à légitimer notre connaissance de la réalité en en déterminant les conditions d'extension et les limites. La première de ces deux études constitue la métaphysique ; la seconde, la gnoséologie. Nous ne voulons pas dire par là que ces études, spécialement la première, se soient déjà constituées ou se puissent constituer en sciences systématiques et définitives. Nous soutenons pourtant que tout homme est nécessairement conduit à la première, à la métaphysique, lorsqu'il n'interrompt pas volontairement la série des problèmes que notre savoir lui-même nous propose. Par elle l'homme répond, ou plutôt cherche à répondre aux deux premières questions qui se présentent à lui lorsqu'il contemple l'univers, et qui renaissent sans cesse devant lui : d'où vient cet univers ? où va-t-il ? c'est-à-dire quelle est sa fin et sa valeur ? Ce sont là deux questions qui s'imposent si nécessairement à l'homme que, quand il ne trouve pas à y répondre par la philosophie, il en demande la solution à la religion ou à un savoir traditionnel.

L'étude de la gnoséologie n'apparaît pas à chacun aussi claire et distincte que celle de la métaphysique. L'étude de la gnoséologie naît d'une pensée essentiellement critique, tandis que la pensée populaire est essentiellement dogmatique. Mais la fonction qu'elle remplit est absolument nécessaire parce que c'est par elle seule-

ment que l'homme peut prendre pleine conscience de la validité de son propre savoir.

Je me suis efforcé pour les raisons exposées au début d'esquisser un tableau des sciences philosophiques en évitant les lignes trop rigides et les délimitations absolues. Il suffira pourtant à montrer clairement que j'incline à grouper les sciences philosophiques en deux sections distinctes : l'une que j'appellerai la *philosophie subjective* et l'autre, la *philosophie objective*; la première se propose d'étudier directement l'esprit, l'autre l'univers, le réel dans ses principes fondamentaux.

Ces deux parties sont loin pourtant d'être séparées, mais la manière dont on peut les relier ou même les fondre ensemble en tout ou en partie dépend des divers systèmes, et ce n'est pas ici mon objet de les énumérer et moins encore de dire en détail ce que j'en pense moi-même.

Il est certain pourtant que si l'idéaliste veut trouver l'unité de l'objet de la philosophie dans l'esprit parce que celui-ci n'atteint qu'en elle la pleine et entière conscience de soi, il lui faudra pourtant reconnaître que le réel, bien que posé par l'esprit et dans l'esprit, ne peut se confondre avec aucun phénomène ou aucune forme de son activité et demeure toujours un objet pour celle-ci. Par suite il est impossible, même à l'idéaliste, de supprimer la distinction entre l'objectif et le subjectif. Et de même le matérialiste ou le réaliste, s'il veut considérer

l'esprit et la pensée comme un *dérivé* du réel, devra toujours reconnaître que l'on ne peut pas même poser l'hypothèse d'un réel hors de la pensée et que, bien qu'il puisse et même doive être distinct de la pensée, il ne peut être posé qu'en même temps qu'elle ou en opposition avec elle. Par suite, ni l'idéaliste ni le réaliste ne peuvent se débarrasser absolument d'un certain dualisme.

Mais, ceci admis, il convient cependant de reconnaître que les diverses disciplines philosophiques se relient et s'entrelacent si étroitement l'une avec l'autre qu'il n'est pas toujours très facile de décider dans laquelle des deux sections chacune d'elles doit être rangée. Par exemple, la gnoséologie et la logique peuvent à un certain point de vue appartenir à la philosophie subjective, et, à un autre point de vue, à l'objective.

Ces considérations étaient nécessaires parce qu'une conséquence très importante en dérive sur la meilleure manière d'ordonner l'enseignement philosophique dans l'enseignement supérieur.

Nous ne croyons pas utile de diviser d'une manière rigide et absolue les matières de l'enseignement philosophique, et de les attribuer chacune à une chaire déterminée, de telle sorte que le titulaire de cette chaire doive toujours enseigner la même matière. En établissant le nombre et les titres des chaires fondamentales de philosophie, il me semble qu'il faut tenir compte avant tout des tendances et des dispositions diverses qu'exigent de

ceux qui les cultivent les diverses parties de la philosophie : on pourra plus facilement obtenir ainsi que toutes soient convenablement traitées. Pourtant on devra toujours laisser la faculté à qui le désire non seulement de traiter la matière à laquelle se rapporte strictement le titre de sa chaire, mais aussi les autres ou partie des autres. Le philosophe, quoique, à bien des égards, il diffère du poète, a cependant ceci de commun avec lui qu'il imprime à son œuvre un caractère individuel, et que souvent il lui est impossible de faire bien comprendre sa doctrine sur une partie de la philosophie sans la développer aussi en ce qui regarde les autres. Pour conclure, nous croyons qu'en cette matière l'on doit adopter le système allemand, dont l'utilité peut être discutée pour les autres parties de l'enseignement supérieur, mais est incontestable, à notre avis, pour l'enseignement philosophique.

Conformément aux critères qui viennent d'être posés et aux intentions exposées, nous croyons qu'outre la chaire de pédagogie — dont nous ne voulons nous occuper ici, parce qu'elle mériterait une étude spéciale, — trois chaires de philosophie devraient, en règle générale, être instituées dans toute Université complète et fréquentée par un certain nombre d'étudiants : une chaire de psychologie et de logique, une autre de philosophie morale, et une troisième d'histoire de la philosophie. Nous ne faisons pas mention de la métaphysique,

parce qu'il semble que celle-ci, constituant comme le couronnement de tout savoir, et présentant, plus que toute autre partie de la philosophie, un caractère individuel, doit être réservée à la fois à tous ceux qui enseignent la philosophie, car chacun d'eux pourra librement, s'il lui plaît, ne pas laisser de faire de la métaphysique, et parachever ainsi et couronner ses propres doctrines.

Et de même que nous n'entendons nullement exclure la métaphysique, bien que nous ne désirions pas qu'il lui soit attribué normalement une chaire spéciale, de même nous n'entendons exclure aucune des matières philosophiques que nous avons passées en revue plus haut; — ni la philosophie de l'histoire, ni la philosophie du droit, de la religion, de l'art, etc., ne doivent être absentes d'un enseignement supérieur. Mais il ne me paraît pas nécessaire qu'elles soient régulièrement confiées à un professeur spécial, — exception faite pour la philosophie du droit dans les facultés de droit, dont nous n'avons pas à nous occuper ici¹. Ces enseignements pourront être donnés librement par l'un ou par l'autre des professeurs de philosophie, de même que celui de la métaphysique; et pour certaines matières seulement, surtout pour la

1. Remarquons pourtant que, tout en croyant bon que, dans les facultés de droit soit donné un enseignement de la philosophie du droit, les étudiants en philosophie et en droit doivent être laissés libres de suivre le cours de philosophie du droit dans l'une ou dans l'autre des deux facultés, selon leur préférence.

philosophie de l'histoire et de l'art, il y aura lieu de nommer un professeur spécial, quand on rencontrera un homme particulièrement capable autorisé pour ces enseignements.

Nous avons attribué une chaire spéciale à l'histoire de la philosophie, en raison de l'exceptionnelle importance qu'a pour la philosophie même sa propre histoire. Le progrès en philosophie ne s'accomplit pas par l'accumulation, si l'on peut dire, des connaissances, mais par une sorte d'*ascension*. Les philosophes sont comme des voyageurs qui gravissent, de côtés différents, une montagne élevée qui domine plaines et coteaux à l'infini; et plus chacun s'élève, plus s'élargit le champ de son regard; mais chacun, cependant, a son regard toujours borné, et le champ qu'il aperçoit ne peut jamais être identique à celui que découvrent les autres, de points de vue différents. Or, pour corriger cette limitation inévitable de notre vision, et profiter aussi de celle d'autrui, nous devons nous étudier à connaître ce qu'ont vu et voient tous les autres. De là vient que les doctrines philosophiques vraiment originales acquièrent un des caractères de la poésie : c'est qu'elles aussi ne perdent jamais entièrement leur valeur, qu'elles ne vieillissent jamais tout à fait à la manière des doctrines scientifiques; et si, lorsque le goût change, il advient que certaines poésies ne plaisent plus, elles n'en gardent pas moins toujours quelque intérêt et quelque prix; ainsi les grands

systèmes philosophiques même dépassés, conservent toujours quelque attrait, parce qu'ils représentent un aspect, une tendance naturelle de l'esprit humain. Je n'ai pas mis, au contraire, au nombre des chaires de philosophie la psychologie physiologique ou la psycho-physique, ni l'anthropologie, entendue au sens étroit, parce que, sans méconnaître leur importance pour l'instruction d'un philosophe, je ne les considère pas comme des sciences proprement philosophiques.

*
* *

Après avoir traité des chaires et des divers enseignements, il nous reste à parler des élèves et des grades universitaires.

L'enseignement philosophique doit-il être laissé au libre choix de tous les étudiants, ou, au moins pour ceux qui se destinent à certaines professions, doit-il être rendu obligatoire?

Je déclare avant tout que j'entends ici discuter la question indépendamment de la question de la liberté d'enseignement et d'éducation. Ceux mêmes qui, comme moi, défendent cette liberté doivent reconnaître qu'imposer dans les examens d'État (dont l'institution est, comme en Allemagne, inséparable de cette liberté) certaines matières obligatoires, c'est imposer indirectement, sinon strictement, l'obligation de suivre certains

cours à l'université. Revenant donc à notre sujet, je crois avant tout que, puisque nous sommes partisans, comme je l'exposerai plus bas, d'un enseignement philosophique dans les établissements secondaires, il faut que tous ceux qui aspirent à donner cet enseignement aient reçu une instruction philosophique convenable.

Ainsi donc, aussi bien pour ceux-ci que pour ceux qui veulent plus tard arriver à l'enseignement supérieur de la philosophie, ou qui, de quelque façon que ce soit, veulent s'adonner à ce genre d'étude, il faut instituer dans les Universités un doctorat spécial pour la philosophie. Je me hâte pourtant d'ajouter qu'à mon avis on ne peut devenir philosophe par la seule étude de la philosophie. De ce que nous avons dit dès le début sur la nature et le caractère de cette étude, il résulte clairement qu'elle ne peut se suffire à elle-même : en tant que science de l'esprit humain, elle a un objet déterminé ; mais l'on ne pourra jamais connaître vraiment l'esprit humain sans connaître l'histoire et les phénomènes sociaux. Et comment construire une métaphysique ou une gnoséologie sans connaissances scientifiques ? La philosophie représente le plus haut effort de l'esprit vers la pleine explication des choses, l'explication la plus générale, qui ne fait qu'un d'ailleurs avec la pleine conscience de soi, de sa propre manière de penser, de sentir et de vouloir. Il faut donc connaître, au moins dans leurs caractères et leurs résultats les plus essentiels, les sciences qui

doivent nous servir de point de départ pour monter plus haut.

L'étude supérieure de la philosophie doit donc avoir pour fondement une large instruction historique et scientifique; on ne peut pas et l'on ne doit pas demander au philosophe d'être encyclopédique; mais il suffira que pour les diverses branches du savoir, il en ait cultivé particulièrement quelqu'une à son choix. C'est ainsi que l'un pourra préférer les études de droit et d'histoire, un autre les mathématiques et les science physiques, et un troisième les études biologiques : nous aurons peut-être de cette manière des philosophes de tendances et d'aptitudes diverses; et ce ne sera pas un mal; mais en tout cas nous n'aurons plus des philosophes dépourvus de connaissances positives et scientifiques.

L'idéal serait que nul ne pût prétendre au doctorat en philosophie, s'il n'est déjà docteur en quelque'autre science; mais l'on pourrait n'exiger qu'un grade inférieur en quelque matière accessoire de ceux qui ne visent qu'au seul doctorat en philosophie. Que si, comme nous le croirions préférable, on adoptait dans l'enseignement supérieur le système allemand, d'après lequel le doctorat n'est pas nécessaire pour l'exercice des professions libérales, et si, en lui laissant ainsi un caractère honorifique et une valeur spéciale pour quiconque aspire à la carrière de l'enseignement supérieur, on le remplaçait par des examens d'état, la solution serait plus simple. En exigeant,

en effet, de celui qui veut enseigner la philosophie dans les établissements secondaires, qu'il passe un examen avec celle-ci comme matière principale, et où il devrait faire preuve de connaissances complètes, on lui demanderait en outre de prouver, dans des examens accessoires, qu'il possède aussi un bagage suffisant de connaissances scientifiques, littéraires ou historiques, en laissant le candidat choisir parmi les différents groupes de ces diverses connaissances.

Mais à l'Université la philosophie ne doit pas être étudiée seulement par ceux qui se destinent à la cultiver ou à l'enseigner : nous croyons indispensable, si l'on veut donner une certaine unité et une efficacité plus grande, intellectuelle et morale, à tout l'enseignement secondaire, que tous ses professeurs aient une certaine culture philosophique, qui pourra d'ailleurs varier selon la nature des sciences qu'ils sont appelés à enseigner. Par exemple, aux professeurs de mathématiques et de sciences naturelles on demandera une connaissance un peu approfondie de la logique ; aux professeurs de littérature et d'histoire, l'étude de la psychologie et de l'éthique ; à tous enfin l'étude d'un système particulier de philosophie, choisi par eux librement ; et il ne sera pas nécessaire que ce soit un des systèmes les plus complets et les plus difficiles : on se contentera de toute doctrine qui présente une certaine originalité et une certaine valeur historique et doctrinale.

*
* *

Arrivons maintenant à la question de l'enseignement de la philosophie dans les établissements secondaires. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer les divers systèmes suivis dans les divers pays relativement à cet enseignement, ni les opinions diverses qui ont été émises à ce sujet. Nous nous contenterons d'exposer le système qui nous paraît le plus convenable pour un pays civilisé, et nous n'oublierons pas les longues discussions qui ont été soulevées à ce propos dans ces dernières années, ni les institutions qui nous paraissent les meilleures.

Nous croyons, en tout état de cause, que, s'il fut un temps où l'enseignement de la philosophie était considéré comme nécessaire parce que la philosophie comprenait d'une certaine manière tout ou presque tout le savoir humain, elle est devenue nécessaire aujourd'hui pour une autre raison : c'est que les progrès scientifiques et tout le développement de l'humanité, loin de supprimer les problèmes philosophiques, les ont étendus et rendus plus pressants et plus complexes. Nous ne nions pas que les sciences, en progressant, aient pour ainsi dire absorbé certaines questions et certaines études que réclamait autrefois la philosophie ; mais jamais la suppression de ces problèmes n'a manqué d'en faire naître d'autres plus graves et plus compliqués.

Mais il y a, en outre, un objet qui, comme nous l'avons

vu, appartient d'une manière absolue à la philosophie, et c'est l'esprit humain. Or, comment concevoir une culture élevée, scientifique ou littéraire, qui n'amène le jeune homme à réfléchir sur les questions qui intéressent proprement sa nature d'homme : la nature de ses actes intérieurs, les lois fondamentales de sa pensée, de son activité spirituelle en général, et les fins suprêmes qu'en vertu de cette activité il peut se proposer?

Je prévois l'objection qui va m'être faite. On dira que c'est une très-bonne chose que la philosophie, qu'elle est un complément nécessaire de la culture, mais qu'elle dépasse la capacité intellectuelle des jeunes gens des établissements secondaires, et qu'il faut donc la réserver pour l'Université. N'insistons pas sur ce fait que les étudiants des Universités, en particulier les étudiants en médecine et en droit, n'auraient pas le temps ni l'envie de s'adonner à cette étude, qu'ils considèreraient comme étrangère à leurs fins professionnelles : il y a une autre raison à mettre en avant, plus grave, et la voici.

A beaucoup de questions, dont s'occupe la philosophie, la religion et le savoir traditionnel donnent une réponse. Mais, outre que la manière dont ces réponses sont données ne saurait satisfaire le philosophe, elles se trouvent ébranlées dans leurs bases par le développement naturel de l'esprit humain et par le progrès intellectuel. Aussi bien ces réponses fondées sur l'autorité, ne peuvent valoir qu'aussi longtemps que dure la foi en celle-ci. Mais quand une

telle foi est ébranlée, quand naît le doute, on a beau exalter les avantages de la foi : elle ne peut ni s'imposer ni se faire accepter au nom d'avantages quelconques, d'espérances ou de craintes qu'elle pourrait faire naître en nous. Dès lors la foi n'est plus subie ou acceptée qu'en parole et en apparence, non plus en réalité.

Or, quand la foi est ébranlée, quand on est venu à la mettre en doute, il n'y a plus d'autre moyen de résoudre les questions ou les problèmes dont il s'agit, sinon la réflexion et la discussion philosophique. Et ce sont des problèmes que l'esprit humain ne peut ni omettre ni négliger ; ce sont des problèmes qui se posent spontanément dans l'esprit de tout homme et dont la solution s'impose comme une nécessité de notre vie intellectuelle et morale.

Or, aucun observateur impartial ne pourra nier qu'au moins dans les classes cultivées, le temps de la foi ingénue et inébranlable est passé ; à la foi on peut revenir par l'intermédiaire de la philosophie ; mais sans la philosophie il n'y a plus qu'une *fides imperata*, ou une foi par convenance, c'est-à-dire le contraire de la foi. Remarquons bien que le doute n'existe pas seulement dans certains esprits exceptionnels, ou chez les adultes : il enveloppe tout notre milieu intellectuel et moral, et les esprits de nos enfants en sont pénétrés bien avant qu'ils n'entrent à l'Université. Cela revient à dire qu'avant même d'entrer à l'Université nos jeunes gens sont amenés naturellement à philosopher.

De ce fait découlent deux conséquences importantes. En premier lieu, il est nécessaire que les jeunes gens soient de bonne heure assistés et guidés dans leurs réflexions; il est nécessaire qu'ils soient vite défendus contre le caractère léger et tendancieux des idées philosophiques en circulation dans la foule, dans les journaux et les conversations familières; il est nécessaire qu'ils soient tout de suite habitués à reconnaître la grande importance de ces questions, le sérieux et la circonspection que chacun doit apporter à les résoudre pour lui-même. Il ne s'agit pas de questions dont on puisse désirer la solution par simple curiosité, ou même dans un but pratique déterminé, si important qu'il soit : il s'agit de ce qu'il y a de plus essentiel et de plus grave dans notre vie intérieure, il s'agit de l'étude et de la connaissance de nous-mêmes, il s'agit de nos croyances fondamentales sur la valeur et la fin de la vie, des règles fondamentales de notre conduite, du destin de l'humanité et du sens de l'histoire.

L'autre conséquence est que les faits mêmes prouvent comment la réflexion philosophique n'est nullement inaccessible à l'esprit des jeunes gens, puisque ceux-ci s'en occupent avant même d'en avoir reçu un enseignement quelconque. Tout ce qui se dit et s'écrit sur la difficulté excessive de l'enseignement philosophique n'a donc qu'une valeur toute relative : tout dépend des choses que, sous le nom de philosophie, on prétend enseigner et de la manière de les enseigner. Nous croyons, en tout cas,

que l'on peut donner aux jeunes gens des notions philosophiques de manière qu'elles leur soient parfaitement accessibles, avant qu'ils entrent à l'Université. Certes, il y aura des points qui demanderont aux jeunes gens quelque effort et une certaine intensité de réflexion, mais non pas supérieure à celle qu'exigent certains théorèmes de mathématique ou certaines doctrines physiques et chimiques qui pourtant s'enseignent et doivent s'enseigner dans les établissements secondaires.

C'est une grave erreur, selon nous, que de ne vouloir enseigner aux jeunes gens, avant qu'ils entrent à l'Université, que des choses faciles et qui charment l'imagination et le sentiment; ou de ne vouloir leur imposer d'efforts que pour interpréter et comprendre la pensée d'autrui, sans les forcer jamais à s'en faire une qui leur soit propre et à raisonner par eux-mêmes, en un mot, à marcher sans lisières. C'est là au contraire la fin principale de l'instruction et de l'éducation intellectuelle dans les établissements secondaires. Or, chacun peut juger si dans cette œuvre un rôle essentiel ne doit pas revenir à un enseignement philosophique gradué et proportionné, qui est sans doute l'enseignement le mieux approprié à cette fin. En effet, si l'on adopte, comme il faut le faire, la maxime fondamentale du vieux Kant, nous ne prétendons pas apprendre aux jeunes gens la philosophie, mais seulement leur apprendre à philosopher. S'il en est ainsi, si, de par sa propre nature, la philosophie ne peut s'ap-

prendre et se recevoir passivement d'autrui, mais s'il est nécessaire, alors même qu'on suit la pensée d'autrui, de se la rendre propre, d'en faire une partie de notre vie, chacun voit combien vaut, indépendamment même de son contenu, la philosophie pour développer l'esprit, le rendre maître de soi et apte à un effort scientifique plus vigoureux et plus indépendant.

Ceci posé, il s'agit d'examiner quelles parties de la philosophie l'on doit particulièrement enseigner, et de quelle manière. Quelque opinion que l'on ait sur la place de la psychologie dans la classification des sciences, personne ne prétendra que l'on puisse jamais constituer un enseignement philosophique sans psychologie. La psychologie est le fondement et l'introduction naturelle de tout enseignement philosophique et en même temps un élément essentiel de la fin suprême à laquelle nous devons viser dans cet enseignement. Ceux mêmes qui admettent une philosophie objective absolument distincte de la subjective, ou prétendent proposer comme objet véritable et immédiat à la philosophie le Réel, parce qu'ils voient en lui le fondement de l'Esprit même, ceux-là encore doivent pourtant reconnaître qu'essentiellement l'on fait de la philosophie en réfléchissant sur notre activité spirituelle ou sur ses produits, et que le résultat dernier où tend la philosophie est de nous rendre pleinement conscients de nous-mêmes, de notre savoir et de notre vouloir. Or, comment y arriver sans la psycho-

logie, la psychologie proprement intérieure, et non la psychologie expérimentale qui, à notre avis, ne pourrait être enseignée dans un établissement secondaire et ne conviendrait pas au but qu'un enseignement philosophique doit se proposer?

Pour des raisons analogues, doivent figurer aussi dans un enseignement philosophique secondaire la logique et l'éthique, mais détachées l'une et l'autre de toute spéculation métaphysique et restreintes à des limites convenables. Nous savons fort bien qu'il n'est pas nécessaire de connaître la logique scientifique pour bien raisonner, et moins encore d'être des moralistes pour être d'honnêtes gens; mais néanmoins l'une et l'autre de ces sciences sont nécessaires pour nous donner cette pleine conscience de nous-mêmes où nous devons tendre justement à l'aide de la philosophie; et il s'agit ici de prendre conscience des deux formes d'activité les plus hautes de l'esprit humain, l'activité scientifique et l'activité morale. Et puis encore, il est incontestable qu'en prenant conscience des préceptes et des règles auxquelles nous devons nous conformer en agissant, nous ne pouvons que rendre nos actes plus sûrs et plus accomplis, c'est-à-dire, par suite, mieux adaptés à leurs fins. Sans la logique scientifique le savant ne peut avoir la pleine assurance que ses raisonnements sont exacts, ou du moins il ne peut le persuader pleinement à ceux qui voudraient leur résister. Et ainsi il n'est pas douteux que l'idéal suprême de l'homme moral

ce n'est pas l'homme qui agit bien comme par instinct naturel ou en vertu d'une éducation appropriée et efficace, reçue du dehors, mais c'est l'homme qui se conforme aux principes les plus purs de la moralité, après les avoir librement reçus et en avoir reconnu la valeur. Voilà ce que nous appelons l'homme de caractère, au sens le plus haut et le plus noble du mot.

Restent la gnoséologie et la métaphysique. Pour la gnoséologie, il est certainement impossible d'exposer à des jeunes gens tous les problèmes critiques, si complexes et si profonds, relatifs aux rapports du réel avec la pensée, et par suite à la valeur de la connaissance; mais quelques notions fondamentales pourront être indiquées soit en psychologie, soit en logique. Et quant à la métaphysique, il est reconnu presque par tout le monde aujourd'hui qu'elle doit être bannie de l'enseignement secondaire. Toutefois, en y réfléchissant bien, on verra que cet ostracisme absolu n'est à son tour ni possible ni désirable. Lorsque nous parlions de ces problèmes philosophiques qui surgissent naturellement dans l'esprit des jeunes gens avant même qu'ils aient, dans les écoles, entendu parler de philosophie, c'est aux questions métaphysiques aussi que nous pensions. Or, il nous semble que vouloir les exclure absolument et complètement des établissements secondaires, c'est condamner les jeunes gens au supplice de Tantale. Mais de quelle manière cependant donnerait-on dans ces établissements un enseignement

métaphysique? Non plus, certes, d'une manière dogmatique, mais seulement d'un point de vue historique. Il sera utile, à ce propos, d'examiner cette autre question : doit-on, dans les établissements secondaires, enseigner l'histoire de la philosophie? Non certes pour elle-même et en elle-même; mais bien comme le moyen de faire connaître, d'une manière concrète et positive, les directions principales de la pensée humaine : c'est pourquoi cet enseignement devra être très succinct pour l'histoire de la philosophie au moyen âge et n'indiquer, et à peine, que les doctrines principales qui s'y développèrent et luttèrent entre elles; il devra s'étendre au contraire un peu plus sur l'histoire de la philosophie antique et sur celle de la philosophie moderne.

Je sais que certains croient non convenable tout enseignement de l'histoire de la philosophie dans les établissements secondaires, tandis que d'autres voudraient au contraire que la philosophie ne fût plus enseignée qu'historiquement. Les uns comme les autres ont tort. Il n'est pas possible d'enseigner l'histoire d'une science à qui n'a pas de celle-ci une connaissance directe, indépendamment de son histoire. D'autre part, la philosophie est de telle nature qu'on n'en saurait pénétrer l'esprit sans en connaître l'histoire. Ne fût-ce que pour cela, on doit faire connaître au moins les doctrines tout à fait capitales, de la manière et dans la mesure où elles peuvent être accessibles à de jeunes esprits et sont capables de les

intéresser, même aux élèves des établissements secondaires.



Nous résumerons nos propositions dans les points suivants :

1° La philosophie doit être enseignée, bien que de façon et dans une mesure différente, et dans les Universités et dans les écoles qui se proposent de donner une culture générale aux jeunes gens qui se destinent aux professions libérales ou qui, de façon quelconque, feront partie des classes dirigeantes ;

2° Les matières essentielles de l'enseignement universitaire de la philosophie doivent être : la philosophie théorétique, la philosophie pratique et l'histoire de la philosophie ; et il sera bon que toute Université complète, outre la chaire de pédagogie, possède au moins trois chaires de philosophie, portant les titres proposés ou d'autres analogues ;

3° Tout professeur de philosophie dans une Université sera laissé libre de traiter les diverses parties de la science, de telle sorte que les jeunes gens puissent être initiés à la pensée complète d'un philosophe. A plus forte raison, quiconque enseigne la philosophie sera libre d'exposer les principes métaphysiques et gnoséologiques sur lesquels il fonde ses doctrines théorétiques et morales, et de les illustrer par l'histoire de la philosophie ;

4° L'étude de la philosophie sera obligatoire dans ses parties principales pour tous ceux qui se destinent à l'enseignement de la philosophie dans les établissements secondaires; comme matière complémentaire, et avec une certaine liberté de choisir entre ses parties diverses, la philosophie devra aussi être étudiée par tous ceux qui se destinent à l'enseignement secondaire;

5° Un étudiant ne pourra pas obtenir le doctorat en philosophie, ni le certificat d'aptitude à l'enseignement philosophique s'il ne témoigne pas d'un bagage suffisant de connaissances positives, soit dans les sciences philologiques ou historiques, soit dans les études juridiques, soit dans les sciences mathématiques ou naturelles, à son choix;

6° Quiconque aura obtenu le doctorat en quelque autre matière ou un diplôme de l'État, pourra obtenir le doctorat ou le diplôme pour l'enseignement philosophique, s'il passe un examen portant sur les questions philosophiques. Et même ce cas devra être particulièrement favorisé et recommandé aux étudiants, de façon qu'il devienne fréquent que l'on concoure pour le doctorat en philosophie après en avoir obtenu déjà un autre;

7° L'enseignement de la philosophie dans les établissements secondaires comportera la psychologie, la logique, l'éthique, et les éléments de l'histoire de la philosophie, ou, si l'on préfère, une introduction à l'histoire de la philosophie;

8° Cet enseignement sera donné dans les deux dernières années, et les jeunes gens devront y être suffisamment préparés par l'enseignement des autres professeurs, soit de lettres, soit de sciences, par des lectures appropriées ou des réflexions sur ce que l'on fait lire ou étudier en général : ainsi l'enseignement tout entier sera rendu plus philosophique en développant dans l'esprit des jeunes gens, l'observation de leurs propres actes, l'examen et la critique de leur pensée propre et, en un mot, de leur propre manière d'agir ;

9° Le but principal de l'enseignement philosophique ne doit pas être de communiquer aux jeunes gens une plus ou moins grande quantité de *connaissances philosophiques déterminées*, mais de les habituer à réfléchir, à penser par eux-mêmes, c'est-à-dire en somme à *philosopher*.

L'ÉDUCATION DU MOI

Par E. CHARTIER

Professeur au lycée Corneille (Rouen).

« Connais-toi toi-même. »

1. Le Moi humain, considéré comme corps, et dans le monde de l'Étendue, est un tout défini et séparé. Il est, par suite, l'objet d'une science bien déterminée qui est la psychologie physiologique. Mais une telle science n'étudie pas la pensée, même indirectement, car la pensée n'est pas un objet caché dans un autre, elle est un point de vue universel, une manière d'étudier tous les êtres et tous les objets. Il n'y a pas en l'homme deux êtres, le corps et l'âme : il y a deux manières d'étudier l'homme; on peut l'étudier comme corps et l'étudier comme pensée.

2. Considéré comme corps, on ne peut que le décrire et le relier aux corps voisins, et, par ceux-là, à d'autres, dans l'espace et dans le temps; dire d'où il vient, de quoi il est fait, ce qu'il devient, comment il se conserve, se défait ou périt. Et il y a bien lieu, à ce point de vue, de

considérer son intelligence, sa sensibilité, sa volonté, et, en un mot, son âme, son âme non point comme être, mais comme fonction de son corps. Cela ne veut assurément pas dire que l'intelligence doive être considérée, même à ce point de vue, comme un produit de sécrétion : l'âme, c'est l'unité et la liaison des mouvements du corps; c'est la loi du corps.

3. De tout corps la physique et la physiologie cherchent la loi. La loi du corps humain peut être appelée la vie de l'homme, ou l'âme de l'homme. L'âme n'est à ce point de vue que la formule ou la forme du corps organisé.

4. Le rapport de cette âme avec la conscience est le même que le rapport de toute loi ou formule avec toute conscience. Il n'y a point du tout de différence entre l'étude que je fais de l'âme de mon voisin et l'étude que je fais de la mienne propre.

5. Il y a ainsi une théorie scientifique de la mémoire, une théorie scientifique du moi, et en général une théorie scientifique de l'âme humaine. Cette théorie consiste à découvrir des rapports entre la structure et les modifications du corps et les fonctions supérieures du corps, actions, gestes et paroles.

6. Les perceptions individuelles et les sentiments individuels ne figurent dans cette étude que par les mots qui les expriment ou les mouvements qui en résultent. Tant qu'un état de conscience n'est ni décrit ni inscrit, il ne peut être objet de science.

7. Mais il y a autre chose, il y a la conscience et la pensée. Il y a des images pour moi avant que je les décrive ou inscrive. Je crois aussi qu'il y a des images pour mes semblables, avant qu'ils les décrivent ou inscrivent. Et je puis me proposer d'étudier en elles-mêmes et pour elles-mêmes ces images, ces sentiments, ce monde, que j'appelle intérieur, parce que je ne puis, semble-t-il, pénétrer dans celui que je suppose chez les autres, mais qui est en réalité pour moi l'extérieur même et le tout de l'être.

8. Ainsi, quand je dis que je m'observe intérieurement, je veux dire que je ne cherche plus à vivre devant moi et hors de moi, c'est-à-dire à vivre dans ma conscience comme y vivent les autres, et à me séparer du tout de moi-même comme un des objets qui le composent; je veux dire que j'étudie le tout de l'être comme constituant mon moi. Par la seule observation de moi-même, j'entre ainsi dans l'étude directe et immédiate de l'Univers, considéré non plus comme apparence, mais comme réalité : j'entre dans la métaphysique.

9. Et je puis être tenté de retrouver dans cette métaphysique encore une psychologie; je puis être tenté de distinguer, dans ce tout de mon être, d'un côté, des choses, et de l'autre, des images, des idées, des sentiments. Mais cette distinction est vaine. Car il n'est point de chose séparable, sinon dans le langage, du sentiment et de l'idée; et il n'est point non plus de sentiment et

d'idée séparable, sinon par le langage, de quelque chose et de toutes les choses. La crainte que j'ai du lion ne peut être détachée du lion, ni le lion de la terre où il marche et de l'air où il vit, ni tout cela du reste. Les éléments qui constituent mes sentiments et mes idées sont les mêmes que l'on conçoit communément comme composant l'univers.

10. Étudier le moi c'est donc étudier tout comme constituant le moi; c'est étudier tout comme idée et comme sentiment, et comme condition de toute idée et de tout sentiment; c'est étudier comment, dans ma vie, toute idée implique toutes les idées; et, cela même, c'est étudier la Pensée. La Pensée est l'implication de tout dans tout; c'est l'unité absolue de l'être comme condition de tout ce qui semble multiple et séparé. Le Moi corporel est circonscrit et limité. Le Moi pensant est identique à l'Univers.

11. Mais, en fait, pour moi, et, autant que je puis le savoir, pour les autres, le moi n'est pas cela. Le moi est une collection de souvenirs choisis, rangés dans un certain ordre, et rapportés à un corps que j'appelle mien, et aussi une collection de projets choisis, rangés dans un certain ordre, et rapportés à ce même corps. Le Moi tel qu'il existe en fait n'est donc pas le vrai moi. Nous vivons séparés de nous-mêmes et comme hors de nous-mêmes. Nous sommes pour nous-mêmes une abstraction.

12. Cela vient de ce que nous faisons de nos craintes et de nos espoirs la mesure de l'être. C'est par là que nous arrivons à séparer la chose du sentiment que nous en avons, à séparer le Moi de la Nature. C'est par la souffrance dont elles ont été et dont elles peuvent être la cause que certaines choses sont rapportées à mon corps, et deviennent ainsi souvenirs et projets. Je me dis en apercevant une voiture : elle va me heurter et me blesser, et c'est cette idée-là que j'appelle l'idée de la voiture : en réalité une telle idée est bien plutôt l'idée de mon corps comme mien, c'est-à-dire l'idée d'une souffrance possible. C'est ainsi que je me représente les places occupées par les choses, et les distances qui les séparent. C'est ainsi que je les sépare les unes des autres et que je les sépare de moi. L'étendue est constituée justement par cette séparation : elle n'exprime pas autre chose que les effets de mes actions sur mon plaisir et sur ma douleur ; elle représente la peur que j'ai des choses ou l'espoir que je mets en elles, mais nullement leur nature, ma nature et la Nature. Dans l'étendue, je vis seul avec ma crainte.

13. Avoir une image présente et se souvenir, c'est, à vrai dire, se représenter un mouvement possible du corps propre. L'image n'est rien de plus qu'une manière abrégée de me représenter une action, de me représenter que je puis faire une action. Se représenter un escalier d'église c'est imaginer que l'on peut y monter. Et il n'y a

rien de plus que cela dans les images, puisque derrière le miroir je ne puis imaginer que cela : je me représente ce que je crois que je toucherai en suivant une direction déterminée. Or les images que je vois dans le miroir ressemblent aux images des choses.

14. Se souvenir, c'est donc reconnaître le corps propre d'après ses aptitudes : c'est mesurer un effort à faire ou un élan à prendre. Toutefois un petit nombre seulement parmi les images apparaissent comme développant les habitudes antérieures, c'est-à-dire comme ayant été conservées par le corps. Je ne rapporte d'abord à mon corps, c'est-à-dire à moi, que les actions que j'y retrouve aussitôt que je le veux, comme marcher, parler, remuer les bras, tirer de l'arc, faire de la tapisserie. Et il n'y a de souvenir naturel que le souvenir d'actions du corps.

15. Comme toute image représente une action du corps, toute image est bien un souvenir naturel; mais nous ne le savons pas; nous ne savons pas rattacher nos souvenirs à nous et apercevoir notre action dans toute chose. C'est pourquoi nous rejetons de nous presque tout ce qui est nous. Nous vivons dans le temps et dans l'espace, au lieu de vivre dans la Nature.

16. Au nombre des actions que nous faisons, et que nous savons que nous faisons, sont les discours. La vie en société fait qu'aucune des choses que nous connaissons n'est séparée de tout discours. C'est donc par le discours que nous rattachons à nous les choses dans

lesquelles nous n'apercevons point notre action. Et c'est pourquoi la partie la plus importante de notre moi consiste en des discours. Nous nous parlons au lieu de nous penser. De l'étoile il n'y a en moi que ce que je dis de l'étoile.

17. Ce qui limite alors et détermine le moi, c'est l'exprimable ; je ne mets en moi que ce que j'exprime. Tout ce qui est incohérent, contradictoire, destructif du discours est nié, ou, si l'on ne peut le nier, est rapporté au corps ; je dis à mon corps : Tu n'es pas moi. Ainsi le moi se sépare du corps.

18. Toute la vertu d'un homme consiste ainsi à pouvoir raconter sa vie en des discours cohérents : ce que nous appelons crime est vertu pour le brigand. Et c'est pourquoi la moralité s'exprime si aisément en principes et en règles.

19. C'est là-dessus que porte la fausse réflexion que l'on appelle l'analyse psychologique ; les objets y sont remplacés par les mots, et c'est parce que les mots n'ont rien d'extérieur ni de matériel en apparence que l'ensemble des souvenirs est souvent pris pour un monde intérieur, et le Moi pour un être sans forme.

20. Un tel moi est pauvre et vide. Il laisse aller la vie individuelle et la vie universelle. Il n'existe, de même que le langage, que par rapport à la société ; il exprime une situation sociale, et un type. Il est séparé de l'être vivant et agissant : les paroles engendrent des paroles.

21. Il y a donc lieu de rendre au Moi sa vraie nature, et de le faire vivre dans sa vérité. Il n'y a pas une étude du moi, sinon comme description d'une erreur commune ; il y a une éducation du moi qui consiste à le conduire de son apparence à sa vraie nature, à faire d'une abstraction un être, à rendre le moi à lui-même et à la Nature.

22. Il faut d'abord comprendre que ce n'est pas réellement par la douleur que mon corps est mien. Que représente le corps pour une conscience ? Il représente des habitudes, c'est-à-dire une implication et une conservation du développé, et une puissance de ce qui sera développé, une puissance de perceptions et d'actions, et, par suite, une puissance d'impressions ; car les manières de sentir du corps sont déterminées par les mouvements et les représentations dont il est gros, et non pas du tout inversement, et c'est en ce sens qu'ont raison au fond les ignorants, lorsqu'ils disent que la cause d'une impression c'est l'objet représenté.

23. Il faut donc rappeler son corps à soi, et appuyer toute sa vie sur les aptitudes du corps, car mon corps n'est moi et ne relie le passé au présent et à l'avenir que par ce qu'il sait faire. Un métier manuel est donc la trame de la vie. Par là la vie physique est réglée et déterminée ; elle est remise sous l'empire des idées, ou plus exactement, l'idée de l'action physique rentre dans la vie morale. L'action physique, ainsi conçue, est reliée non

plus à des choses, mais à la Pensée : elle n'existe plus, elle est.

24. Et l'on en peut dire autant de tous les exercices par lesquels notre corps acquiert ou conserve des aptitudes. La force, l'adresse, le sang-froid nous sont utiles en ce sens qu'ils nous aident à durer au milieu des choses et des hommes. Mais la joie que l'on éprouve à les acquérir et à les conserver n'est en rapport que par le langage avec l'utilité qu'ils présentent. La joie ne peut résulter réellement de ce que nous avons été et de ce que nous serons, c'est-à-dire d'une durée qui n'est plus et d'une durée qui n'est pas encore ; elle ne peut venir que de ce que nous sommes. La joie vient ici de ce que nous relions notre âme à notre corps, de ce que nous nous rattachons à la vie.

25. Mais il nous faut aussi rentrer dans la nature. L'art nous conduit vers l'amour de toutes choses par un chemin aplani. L'objet d'art ne provoque en nous ni espoir ni crainte ; il pénètre, ou du moins il doit pénétrer en nous autrement que par les mots qui le désignent et le décrivent : il plaît sans concept. Notre union avec lui est ainsi immédiate, et elle est le modèle et le type de notre union avec tout l'Univers. Mais ceux qui se plaisent aux œuvres d'art, connaissent mal, eux aussi, la vraie source de leur joie. Les moins réfléchis l'expliquent par l'utilité, et d'autres, plus subtils, par les lois des Nombres ; mais l'utile n'est qu'un accident et les nombres ne sont qu'un

moyen : notre joie vient de ce que nous vivons avec l'objet, et ainsi déjà avec la Nature.

26. Ce n'est pas parce que la musique exprime des rapports simples que nous aimons la musique, c'est parce que les rapports simples nous excitent à saisir le son lui-même, et non son concept, sa forme vide, son lieu. C'est pourquoi il nous faut nous garder de commenter notre propre joie par des discours, et de rentrer ainsi dans notre moi abstrait d'où l'œuvre d'art nous a fait sortir.

27. Il arrive aussi à certains hommes divins, et même, à de courts instants, aux hommes ordinaires, d'apercevoir la beauté de toutes choses et de recevoir de la contemplation de l'Univers une joie incomparable. C'est une telle joie qu'il faut comprendre et retrouver par la réflexion. La plupart de ceux qui l'éprouvent l'expliquent par de petites raisons tirées des concepts ; ils imaginent qu'ils trouvent dans les choses des colères, des sourires, des consolations ; ils croient qu'une nuit sereine est complice de leur amour ; le murmure du vent et des sources est pour eux une voix qui leur dit ce qu'ils veulent entendre, et ainsi du reste. Par là ils rendent stérile la joie qui les conduisait à la sagesse ; car ce n'est pas pour toutes ces raisons qu'ils éprouvaient la joie, mais seulement parce qu'ils vivaient avec l'Univers, parce qu'ils vivaient dans leur vraie nature et dans leur vérité. Et ce sentiment de la Nature est un de ceux qui nous dis-

posent le mieux à la connaissance vraie. Toute la vertu du philosophe et toute sa puissance se ramènent peut-être à l'acte par lequel il écarte de sa vue, une fois pour toutes et pour toujours, l'image grossière et terrifiante du mal que la Nature peut lui faire.

28. Et enfin le moyen le plus sûr peut-être, et celui qui est le plus à notre portée, de nous approcher de la vie divine, c'est de vivre en fraternité avec les hommes. Tous les hommes éprouvent de la joie au commerce de leurs semblables. Mais ils ne savent pas pourquoi ils éprouvent cette joie; ils l'expliquent par l'utilité; et il est clair qu'il y a avantage à vivre en société avec les hommes; mais notre joie ne vient pas de là. Elle vient de ce que nous retrouvons notre vie dans les autres hommes, et de ce que nous pouvons appuyer nos discours sur leur nature. Ce qui nous plaît, ce n'est pas la rencontre d'un discours avec un autre discours, et leur accord, car nous pouvons dialoguer en nous-même et avec nous-même. Ce qui nous plaît, c'est que, par les discours, nous devinons et nous retrouvons, dans un corps vivant, dans la Nature, la pensée même que nous parlons. Aimer les hommes par intérêt, par calcul, par peur, c'est autant se séparer d'eux que si on les haïssait. Entre mon allié et mon ennemi, il n'y a que la « rivière », un événement, un hasard. Je reste toujours dans ma prison, que la peur ou l'intérêt ont construite. Je n'y ferai entrer un peu d'air et de lumière, et un peu

de vérité, que si je vis réellement en commun avec les hommes en les instruisant.

29. Comprendre tout ce qui précède, et bien d'autres choses, et vivre d'après cela, c'est réaliser l'identité de la Nature et de l'Esprit. On y parvient en étudiant le Monde comme pensée, par l'Analyse réflexive. On aperçoit comment le métier et l'exercice, l'amour du beau, le sentiment de la nature et la Fraternité sont sources de joie, et source de la même joie, et ainsi l'on s'efforce de donner à la joie sa vraie cause. Car il n'y a de joie qu'à être, mais encore faut-il savoir s'y prendre; et c'est sans doute en ce sens que Jules Lagneau disait : « La philosophie n'est qu'une autre manière d'être observateur. »

NOTE SUR LA DOCTRINE NÉOCRITICISTE DES CATÉGORIES

Par LIONEL DAURIAC

Professeur honoraire de l'Université de Montpellier.

Ceci ne saurait être qu'une rapide esquisse. Le problème des catégories, chacun le sait, est bien près d'être le problème philosophique par excellence : il semble qu'à l'esquisser en une dizaine de pages, on veuille éluder les difficultés qu'il soulève, difficultés trop souvent inextricables. Si donc on jugeait que nous ne les avons ni résolues ni atténuées, la brièveté obligée de notre travail ne saurait être notre unique excuse.

I

Nous partons de Ch. Renouvier et de la doctrine des catégories exposée dans le *Premier Essai de Critique Générale*. Nous la supposons connue du lecteur : qu'il veuille bien se souvenir du sens que le terme « catégorie » ne pouvait manquer de recevoir dans une philosophie dont l'un

des premiers dogmes est la répudiation du noumène. S'il n'est point de choses en soi, les choses sont les phénomènes. Si d'autre part, tout phénomène implique la représentation, les catégories ont beau rester, comme chez le fondateur du criticisme, les lois de la connaissance, elles sont en même temps celles de l'être, nous oserions ajouter « de l'être en tant qu'être », puisque rien ne peut être que par la présence effective, autrement dit par l'action des catégories.

Il est, par suite, au moins, deux méthodes pour déterminer les catégories. L'une consiste à classer les sciences et à partir en quelque manière de l'objet; l'autre part du sujet et consiste à classer les fonctions humaines. C'est pourquoi, dans la doctrine criticiste, les trois problèmes *a.* des lois les plus générales de la connaissance; *b.* des facultés ou fonctions humaines; *c.* de la classification des sciences — se confondent en un seul.

Que vaut cette classification? Disons tout d'abord que, s'il est deux, et même trois méthodes pour déterminer les catégories, l'analogie des résultats obtenus prouve dans une assez large mesure, que la classification est bonne. Bonne, soit. Mais exacte? Mais rigoureuse? C'est ce qu'il faudrait prouver. C'est ce qu'il est impossible de prouver.

En effet, si l'on compare les deux premiers *Essais de Critique Générale* on s'apercevra, sans difficulté, comme aussi sans hésitation, que la table des Catégories du *Pre-*

mier Essai commande, et la classification des fonctions humaines et celle des sciences proposées dans le *Deuxième Essai* : que, par suite, ces deux dernières classifications doivent être regardées comme fonctions de la première. Il est permis de préférer le *Deuxième Essai de Critique Générale* au premier, en raison de la plus grande variété des dons philosophiques qui s'y révèlent. Il n'est presque pas permis, selon nous, de contester, que toute l'essence du criticisme ne soit contenue dans la *Logique Générale* de Renouvier.

Dès lors, si nous avons pu distinguer deux, et même trois méthodes, pour dresser la table des catégories, il nous est défendu de leur attribuer une valeur égale. Négligeons provisoirement le *Deuxième Essai*. Demandons-nous sur quelles bases repose, dans le *Premier essai de Critique Générale*, la classification des Catégories.

La réponse n'a plus à être faite. Le fondateur du néo-criticisme ne s'est pas vanté de déduire sa table des catégories : il se serait plutôt vanté de ne la pouvoir et de ne la vouloir point déduire. Son ambition n'est point davantage de continuer Kant, moins encore de le dépasser : elle est de le réformer. En quoi cette réforme consiste, nous le disions tout à l'heure : plus de choses en soi. De là résulte que les catégories ne sont point dans l'esprit seul, qu'il n'est plus d'antagonisme entre les lois de l'être et celles du connaître, bref, que l'on peut extraire les catégories de l'analyse même de la réalité.

Il est regrettable, peut-être, que Ch. Renouvier n'ait pas insisté sur la manière dont il a conduit son analyse, qu'il n'ait pas mis le lecteur en état de discerner par où cette analyse diffère, et de celle qui aboutit à classer les fonctions mentales, et de celle qui a pour dernier résultat la classification des sciences. On pressent qu'il est une différence : on ne sait comment la déterminer.

Ch. Renouvier, d'ailleurs, n'a-t-il pas déclaré à maintes reprises qu'il ne pouvait pas justifier péremptoirement son entreprise ? L'analyse du réel l'a conduit à distinguer la position, la succession, le nombre, la qualité, le devenir, la causalité, la finalité, la personnalité. Si la classification est exacte, elle sera ratifiée. Si elle n'est pas ratifiée, et si l'on ne peut accuser de sophisme ceux qui la répudient, c'est que, décidément, elle est imparfaite. Et Ch. Renouvier ne traiterait nullement d'invraisemblable cette imperfection éventuelle.

— Alors la classification naturelle des catégories risquerait d'être soumise aux mêmes vicissitudes que les classifications naturelles des êtres vivants ? Et les catégories ne seraient plus les catégories ?

Elles ne le seraient plus, au sens kantien du terme. Elles ne l'ont jamais été dans la philosophie néocriticiste. Sur ce point, il n'est pas d'équivoque possible.

Et ce n'est pas seulement le terme *catégorie* qui se trouve changer de sens ; ce sont encore les deux termes de *nécessité* et d'*apriorité*.

II

La signification néocriticiste du mot « catégorie » n'a guère échappé à la plupart. On ne s'est pas assez rendu compte de la manière décidément hérétique dont il fallait entendre ces deux propositions : 1° les catégories donnent lieu à des jugements aprioriques ; 2° les catégories s'expriment par des jugements nécessaires.

Dans la doctrine de Kant, les catégories sont-elles données avant ou après la nature dont elles constituent la législation ? Si, par nature, on entend le phénomène, la question est oiseuse, puisque les catégories coopèrent à la « phénoménalisation » du noumène. Si, par nature, on entend le réel ou la chose en soi, peu importe que les catégories soient ou ne soient point antérieures à cette chose, puisque leur existence en est indépendante, puisqu'il y a là deux « ordres » originellement distincts. Supposons aux noumènes et aux catégories un créateur commun : il faudra, quand même, expliquer leur création par deux actes distincts, hétérogènes. Les catégories et les choses en soi partent, chez Kant, de deux points cardinaux opposés.

Dès lors, chez Kant, on comprend ce qu'il faut entendre par *a priori*. L'apriorisme de la *Critique de la Raison Pure* résulte de l'indépendance de l'esprit vis-à-vis des choses. La chose en soi est à ce point sans influence sur

les catégories, qu'elle résiste à leur invasion en tant que chose en soi, que, pour leur être soumise, elle requiert une métamorphose préalable. C'est donc l'entendement, et l'entendement seul, qui est le siège de l'apriorité.

Et c'est l'entendement seul qui est le siège de la nécessité. C'est pourquoi Kant ne pouvait échapper à la thèse fondamentale de sa critique qui est celle d'une double forme de la nécessité : l'une analytique, l'autre synthétique. A le bien prendre, l'originalité de Kant est double. D'abord il a distingué les jugements analytiques des jugements synthétiques, et cette distinction, kantisme à part, vaut par elle-même. En suite il a reconnu l'existence de jugements synthétiques *a priori*. A-t-il eu raison de le faire? Il a eu raison de reconnaître que pour constituer *a priori* la science de la nature de tels jugements devaient être possibles. De tels jugements sont-ils possibles? Là est la question. Le problème, soi-disant résolu par Kant, n'est, peut-être, qu'un problème soulevé.

Passons maintenant du criticisme kantien au criticisme néokantien. Nous y retrouvons les jugements synthétiques *a priori*. Synthétiques, passe encore; *a priori*? peut-être : mais en un sens tout nouveau.

En effet il ne peut plus être question d'opposer l'esprit aux choses et de faire recevoir aux choses l'impression de l'esprit. L'esprit a renoncé à son rôle de prisme. De plus, il n'est pas d'un genre différent de celui dont les choses sont, puisqu'en définitive, et en vertu de la catégorie de

personnalité, les choses sont ou tendent à être des personnes. Dans ces conditions, il n'y a plus d'entendement antérieur ou supérieur aux choses. Il n'y a plus de choses hétérogènes aux représentations. Chez Kant, les catégories, d'une part, et « les formes de la sensibilité », de l'autre, se comportent à la manière d'impératifs, non seulement catégoriques, mais encore victorieux. Rien de tel chez Renouvier. L'esprit se retrouve dans les choses qui se retrouvent en lui. Il y a là un échange qui rend inutile toute législation des choses extérieure aux choses. Et alors à quoi bon parler d'apriorité ou même de nécessité? Et si l'on continue à en parler, quel sens nouveau laisse-t-on prendre à ces deux termes dont je ne sais quel scrupule d'orthodoxie, assez injustifiable d'ailleurs, peut seul, à notre sens, expliquer le maintien?

A priori, certes, nous jugeons que les corps sont situés dans l'espace, qu'ils se succèdent dans le temps, ce qui signifie, par exemple, que l'étendue implique l'espace et que nous ne faisons point de l'espace avec l'étendue. Et voici encore ce que cela signifie : c'est que nous ne faisons pas du temps avec de l'avant, du pendant, de l'après, bref, que l'espace et le temps sont des tous donnés antérieurement à leur partie. Mais cette propriété du temps et de l'espace ne suffit-elle pas à les distinguer des idées générales et à les constituer à titre de catégories?

Si l'on admet, en effet, que les catégories sont des indéfinissables ou, du moins, que, pour les définir, il faut les

démembrer d'abord et faire entrer dans la proportion qui les définit des termes empruntés à ce démembrement, a-t-on justifié leur *apriorité*? Peut-être. Il n'en reste pas moins que cette *apriorité* n'est point celle des catégories de Kant. Celles-ci résultent de la nature de l'esprit. Celle-là de la nature des choses d'où l'on peut les extraire. Elles sont données dans les choses elles-mêmes. Elles sont, pour les choses, des principes d'assimilation, d'unification, supérieurs aux notions générales, puisqu'il n'est rien qui ne leur soit soumis.

Mais comment savons-nous qu'il n'est rien de réfractaire à leur juridiction? Les catégories ont toujours été investies d'un double caractère : *a.* l'universalité, *b.* la nécessité. On peut même aller jusqu'à soutenir que, sur ce point, tous les philosophes seraient facilement d'accord. Seulement, ici, l'on dériverait l'impression de nécessité dont l'énoncé des catégories s'accompagne du fait de leur universalité, et ce serait l'empirisme ; là, au contraire, on dériverait l'universalité de la nécessité : et ce serait l'apriorisme.

Entre ces deux attitudes quelle est celle de Ch. Renouvier? La seconde. Là-dessus, il n'a jamais varié.

Pourtant, si les catégories sont les lois des choses, sont-elles des données partout présentes, là où quelque chose est présent? Ce sont assurément des données, mais dont ce qu'on pourrait appeler la constatation directe nous est interdit. Nous percevons les choses, nous ne percevons

pas les catégories. Quand nous les extrayons des choses, c'est au cœur même de la réalité que nous allons nous placer pour les en extraire. Il semble que toute réalité n'existe que par elles, que si elles n'étaient pas, rien ne serait. Mais n'est-ce point là le criterium de l'existence nécessaire, et parler comme il vient d'être parlé, n'est-ce point mettre en évidence la nécessité des catégories?

C'est, convenons-en, mettre cette nécessité en évidence. On nous accordera bien, d'autre part, que la nécessité par laquelle la définition d'une figure conditionne ses propriétés est d'un autre genre et d'une bien autre rigueur. Sans doute, si les catégories étaient différentes de ce que l'analyse de la représentation nous les atteste, l'univers serait différent de ce qu'il est. Mais cette nécessité, toute relative, que nous venons de conférer aux catégories est-elle la nécessité véritable? Il est incontestable que si la loi de causalité cessait de régir l'univers, l'aspect de l'univers s'en trouverait bouleversé. Mais qu'entend-on ou que peut-on entendre par la nécessité de la loi de causalité efficiente? Est-ce ce que nous venons de dire? N'est-ce point quelque chose de plus?

Si nous interrogeons Kant, c'est, on n'en saurait douter, quelque chose de plus. Si nous interrogeons Renouvier, on dirait, cette fois, qu'entre lui et Kant l'écart est presque insensible. Ici encore, néanmoins, le criticisme orthodoxe et le néocriticisme ne sauraient marcher du même pas. Kant, lui, peut soumettre le monde des phé-

nomènes à la nécessité de la causalité, entendons à une nécessité sans merci. Car cette nécessité a l'entendement pour origine et pour siège : penser c'est conditionner, c'est unir, c'est, par définition, imposer à ce que l'on pense le joug du déterminisme des causes efficientes. Selon Kant, il serait contradictoire que la pensée s'exercât au rebours de lois vraisemblablement adéquates à son essence. Et les catégories expriment cette essence. Dans la doctrine de Renouvier il n'y a ni chose en soi, ni esprit en soi. Bref, il n'y a point ce qui, chez Kant, et presque à chaque page, est, ou s'efforce d'être, un droit législateur d'un fait hétérogène. Chez Kant, les choses sont ce que l'esprit les contraint à être pour réussir à les connaître. Chez Renouvier, elles sont... ce qu'elles sont. Le fait et le droit ont une racine commune. Il n'est donc peut-être pas hors de propos qu'on y parle de nécessité; mais cette nécessité, l'esprit ne l'impose point. Il se contente de la découvrir. Touchant le principe des causes efficientes, par exemple, Kant aurait le droit d'affirmer qu'un monde affranchi de toute causalité serait un monde absurde. Le chef du néocriticisme, lui, s'est affranchi d'un tel droit.

Même, il s'en est affranchi deux fois : une première fois, lorsqu'en abolissant le monde des noumènes par cela seul qu'il supprimait l'hétérogénéité radicale de l'objet en soi au sujet, il dessaisissait le sujet de son pouvoir exorbitant de métamorphose (de la métamorphose du

noumène en phénomène); une seconde fois, lorsqu'à la thèse de l'évidence implicitement admise par le kantisme orthodoxe (avec ou sans inconséquence, peu nous importe) il substituait celle de la croyance.

Et, par cette substitution, il se justifiait de n'avoir point tenté de justifier sa table des catégories. Du moment où, pour affirmer les catégories, il faut librement *assentir* à l'évidence dont leur découverte s'accompagne, l'impression faite par les catégories sur l'esprit qui les affirme cesse d'être comparable à celle d'un joug.

Et de fait, historiquement, si l'on peut ainsi dire, les choses ne se sont point passées d'une autre manière. Dans la doctrine néocriticiste des catégories, il est une première, une deuxième, une troisième table des catégories, où les différences, quoique d'ailleurs indiscutablement sensibles, ne vont point jusqu'à l'altération. Il n'est point de table *ne varietur*. Et il n'en pouvait être. Du moment où les catégories veulent être puisées dans le réel, il est, pour l'homme, et dans la connaissance de ce réel, un progrès toujours possible. D'où résulte qu'un néocriticiste ne pourrait, sans inconséquence flagrante, essayer de dresser des catégories une table définitive.

Il reste donc établi que Ch. Renouvier a inauguré une signification nouvelle des trois termes catégorie, apriorisme, nécessité.

III

La doctrine dont nous essayons en ce moment de dégager l'esprit, si on la compare à celle de Kant, paraît bien orientée vers l'empirisme. Elle ne saurait toutefois se confondre avec la doctrine des Locke, des Hume, des Mill.

Les deux premiers *Essais de Critique Générale*, ou ne signifient rien, ou donnent à entendre que l'univers est gouverné sinon par un système, du moins par un ensemble de catégories. Une première conséquence en résulte : c'est que les catégories ne nous servent pas seulement à interpréter les phénomènes du monde conformément aux exigences de l'esprit, mais que, par leur intermédiaire, l'esprit peut se procurer une interprétation exacte de la réalité des choses. Bref, la notion criticiste de la « catégorie » ou de la « loi » ne coïncide point, tant s'en faut, avec celle qui prévaut chez les empiristes. L'empirisme ne fait aucune distinction entre la loi et le phénomène. L'abstraction lui sert à découvrir la loi. D'en conclure que la loi n'est et ne saurait être rien de plus qu'une abstraction, c'est assez la coutume, chez les empiristes. Ici, point de distinction entre un ordre de connaissance et un ordre d'existence.

A cet égard, nous aurons la sincérité de reconnaître que, chez les criticistes, on s'est souvent exprimé comme

si cette distinction ne comptait, véritablement, pour rien. On s'est représenté les lois comme des « phénomènes enveloppants ». L'expression n'est peut-être pas irréprochable. Mais que signifie-t-elle, au juste? Est-ce l'esprit, est-ce le sujet pensant qui se représente l'univers en se réglant sur ses habitudes intellectuelles? Ou bien ces habitudes intellectuelles ont-elles leur source ailleurs que dans les lois mêmes de l'habitude? Il semble bien qu'il en doive être ainsi, du moment où le néo-criticisme s'est toujours déclaré l'adversaire, sinon de l'idéalisme tout court, du moins de l'idéalisme solipsiste. Or, si l'esprit, n'est point l'unique auteur des choses, il faut rechercher dans les habitudes de la nature, la racine de nos habitudes mentales. Par suite, la nécessité subjective qui s'impose à nous d'aller du connaître à l'être dérive d'une autre nécessité, et ce n'est plus l'esprit qui en est le siège. Si nous croyons à la permanence des catégories, autant dire aux catégories, c'est qu'à tort, ou à raison, les lois de l'univers nous semblent l'expression d'un ordre réel, indépendant des exigences de notre entendement ou de notre sensibilité. Pas plus aux nouveaux criticistes qu'aux anciens, la notion d'expérience n'apparaît séparable de celle de législation. Or qui dit législation dit permanence.

Mais pourquoi cette permanence? Pourquoi jugeons-nous que les catégories d'hier et d'aujourd'hui seront celles de demain? Il ne suffit peut-être pas d'échapper à l'empirisme idéaliste ou subjectiviste de Stuart Mill ou de

Hume pour prendre place aux antipodes de l'empirisme. La doctrine à laquelle Herbert Spencer attachera son nom dans l'histoire est assez différente d'une doctrine purement subjectiviste. Le nom d'empirisme lui convient toutefois. C'est un empirisme, pourrait-on dire, à base objective, où la loi d'hérédité intervient fort à propos pour expliquer l'impression de nécessité qui se fait sentir en nous chaque fois que nous essayons de penser à rebours des catégories. Au regard de M. H. Spencer, la nécessité n'est et ne saurait être que de la contingence solidifiée.

Du moment où l'esprit n'est plus, ainsi que dans le kantisme orthodoxe, un pouvoir réfringent par l'action duquel les choses s'informent — à moins qu'elles ne se déforment, — c'est qu'entre lui et les phénomènes il y a, qu'on nous passe l'expression, communauté d'étoffe. La question se pose, dès lors, de savoir lequel des deux, de l'objet ou du sujet, est antérieur à l'autre. Je me trompe. La question peut bien se formuler, mais dès qu'on l'énonce, on s'aperçoit qu'elle est dénuée d'intérêt. Elle l'est en effet, si l'on admet avec Ch. Renouvier qu'il n'est pas, à proprement parler, de choses; que, dans ce que nous appelons « choses », il entre des éléments de la « personne ». Aussi la doctrine néocriticiste confine-t-elle à la doctrine leibnitzienne des monades. C'est seulement sur le tard que le fondateur du criticisme français contemporain s'est découvert dans Leibniz un ancêtre. Même il n'est pas encore allé jusqu'à s'apercevoir que

l'Avant-propos des Nouveaux Essais souligne cette... ascendance. Il est, dans cette préface, une indication relative à l'établissement d'une doctrine des catégories conçue dans un esprit virtuellement néocriticiste ; attendu que c'est dans les déterminations essentielles de l'âme que Leibnitz va chercher les conditions les plus générales, et comme les lois de toute réalité.

Il paraît bien, dès lors, que l'esprit, chez Leibnitz comme aussi chez Ch. Renouvier — nullement chez Kant, — soit un microcosme véritable¹. Comment s'étonner, dès lors, de l'assurance avec laquelle l'esprit, sans sortir de lui-même, affirme la permanence de ce qui constitue à ses yeux l'ordre du monde et par suite la nécessité des catégories? •

Car, n'ayons garde de nous y méprendre, la notion de loi peut subsister rien qu'en s'appuyant sur celle de constance ; à une condition toutefois, c'est que la notion de loi « gravite » vers celle de nécessité, d'une nécessité dont le contraire impliquerait contradiction, autrement dit, d'une nécessité véritable. Et pourtant, cette nécessité, ni Leibniz, ni Renouvier ne sauront y atteindre.

Il n'est, en effet, contraire, ni à la philosophie de Leibniz, ni à celle de Ch. Renouvier, que l'apparente nécessité des catégories relève de celle du principe d'identité. La

1. Nullement chez Kant, disons-nous, puisque le monde que l'homme se représente n'est pas réel, puisque, chez Kant, selon la profonde expression de Ch. Secrétan, « la science n'est pas vraie ».

contingence des catégories serait-elle alors le dernier mot du néocriticisme? Et s'il s'est trouvé des philosophes pour assimiler la théorie leibnitzienne des premiers principes à celle de Spencer, faudrait-il donc déclarer en dernière analyse que Spencer et Renouvier, ces deux grands adversaires, n'ont pu si âprement se poursuivre l'un l'autre, qu'à la condition de s'être préalablement et réciproquement méconnus?

IV

Souvenons-nous que, dans la classification néocriticiste des catégories, une place est faite aux axiomes logiques d'identité, de contradiction, du tiers exclu, et que leur justification ne comporte aucun appel à l'expérience. Souvenons-nous, d'autre part, des échecs incessamment renouvelés des écoles empiristes, chaque fois qu'il s'agit de dériver de l'expérience les trois axiomes en question. Les pages de Stuart Mill et de Taine sont, à cet égard, des plus significatives. On citerait un grand nombre de penseurs dont ces pages ne parviendraient pas à troubler la quiétude empiriste. Mais en philosophie les choses toujours se passent de même : dans quelque doctrine où il plaise d'aller prendre place, on aura toujours des adversaires à combattre.

Donc, on peut considérer les axiomes logiques comme les plus évidents de tous. De tous les premiers principes

il n'en est pas comme de ces axiomes dont la négative est nettement et absolument... inexprimable? — non, mais « impensable », et cela, au premier chef. Il est dès lors permis de considérer les axiomes logiques comme l'expression d'une catégorie distincte de toutes les autres et qui serait la catégorie de nécessité.

On ne peut penser à l'encontre de cette catégorie. Peut-on penser à l'encontre des autres? L'histoire de la philosophie en est la preuve. Autant les efforts de Stuart Mill pour démontrer l'origine empirique du principe de contradiction nous semblent vains, autant ce philosophe nous paraît réussir quand il cherche à se représenter un monde affranchi, par exemple, de la loi de causalité. Après tout, ce n'est pas un monde réfractaire à tout essai de représentation, puisque c'est, ou peu s'en faut, le monde d'Épicure avant la rencontre des Atomes, ou bien celui d'Anaxagore avant que l'Intelligence intervienne.

Il est donc une catégorie indéracinable, une seule; une seule dont il est impossible de contester le droit à être, puisque c'est de son droit à être seul que l'on peut dériver sa présence.

Et cette catégorie n'a point d'existence hors de l'esprit. C'est dans les intelligences réfléchies et conscientes des lois qui les gouvernent que cette catégorie apparaît, pas ailleurs. Elle est la catégorie par excellence. Si nous ajoutions qu'elle est l'unique, n'aurions-nous pas l'air d'effacer tout ce qui a été dit précédemment?

On aurait tort de se laisser prendre aux apparences. — Mais n'avons-nous pas reconnu les tendances résolument aprioristes du néocriticisme? — Oui; toutefois, quand ces tendances ayant été reconnues, il s'est agi de les justifier, le néocriticisme nous a paru graduellement se dégager de ses origines kantiennes. S'il est resté le néocriticisme, il semble bien avoir cessé d'être le néokantisme.

Nous n'avons rien négligé pour mettre en saillie cet aspect du néocriticisme. Nous ne devons rien négliger pour dissiper les illusions que cet aspect, s'il durait trop, ne manquerait point de faire naître. Le néocriticisme, malgré qu'il en ait, n'est pas un empirisme : et la raison, c'est qu'il fait une place à la catégorie de nécessité.

A cette raison, une autre s'ajoute. Nous espérons ne point nous payer de mots en soutenant qu'il suffit de la catégorie de nécessité et qu'elle s'imprime sur toutes les autres pour expliquer comment ces autres reçoivent, au regard de l'esprit qui les considère, le double cachet de la nécessité et de l'apriorité. Sur quoi repose notre thèse?

Sur le caractère purement formel de la catégorie de nécessité; sur l'impossibilité où nous sommes de la réduire à son usage logique; sur l'impression de contrainte mentale dont s'accompagne l'énoncé des principes synthétiques, où les catégories interviennent à titre d'éléments constitutants, impression qui résulterait d'une sorte de *participation* analogue à celle dont il est question

dans le *Parménide*. Le mot « participation » est de ceux qui déplaisent par le vague de leur compréhension. Et puis comment démontrer qu'une telle participation a lieu ?

Il n'est véritablement pas de démonstration possible. Seulement si les choses se passaient telles qu'il vient d'être dit, s'il était possible à l'esprit humain, tantôt d'envisager l'une quelconque des catégories, à l'état isolé, tantôt de la considérer comme à travers le prisme de la catégorie de nécessité, et, dans chacun de ces deux cas, d'incliner, tantôt vers l'empirisme, tantôt vers l'apriorisme, on ne serait pas très loin de pouvoir descendre jusqu'à la racine psychologique de l'une et de l'autre doctrine, et l'on s'expliquerait pourquoi l'une et l'autre restent invincibles.

De plus on y gagnerait de circonscrire le champ de lutte et c'est autour du principe de contradiction que se livreraient les combats de l'avenir.

Pour conclure : 1° Nous affirmons l'existence d'une catégorie immanente à l'entendement humain, qui est celle de nécessité analytique et se manifeste à travers les trois principes logiques d'identité, de contradiction, du tiers exclu ;

2° Nous affirmons en outre l'existence de relations universelles qu'on peut dégager par l'analyse de la réalité et d'où résultent des notions comme celles de temps, d'espace, de nombre ou de quantité, de qualité, de causalité, etc., notions ayant droit au nom de « catégories »

par une définition sensiblement voisine de la définition aristotélique, auxquelles on peut, en outre, attribuer l'apriorité et la nécessité ;

3° Le caractère d'apriorité et de nécessité que ces catégories possèdent ne leur est point reconnu par tous. C'est qu'il ne leur appartient que par délégation. C'est qu'il résulte de l'attitude prise par l'esprit quand il s'applique à les considérer. C'est qu'il résulte, en un mot, d'une sorte de mélange ou plutôt de participation.

Que toutes les catégories puissent se mêler à celle de nécessité et en recevoir l'empreinte, cela n'est nullement contraire aux tendances indiscutablement synthétiques de l'activité mentale. Il y aurait encore un autre problème à résoudre, celui de savoir si les catégories autres que celle de nécessité participent entre elles, ou toutes, ou quelques-unes, ou directement ou par l'intermédiaire de la catégorie de nécessité, qui est, ne craignons pas de le redire, la catégorie par excellence. Nous laissons l'examen de ce problème à de plus jeunes et de plus hardis que nous.

PSYCHOLOGIE DE L'HYPNOTISME

Par le Dr J.-P. DURAND (de Gros)

On peut dire sans exagérer que l'hypnotisme (ce mot entendu dans sa plus large acception) est venu ajouter tout un nouveau monde au vieux domaine de la psychologie.

A la science de l'âme il apporte une méthode d'analyse expérimentale qui rivalise avec celles de la physiologie. Il lui révèle en même temps, en des phénomènes jusqu'alors inconnus ou rejetés par les savants comme fables et chimères, tout un nouvel ordre de propriétés et de puissances psychiques du caractère le plus extraordinaire et d'une incalculable portée. Enfin il l'enrichit de cette découverte énorme, à savoir que l'organisme humain n'est pas le siège et l'instrument d'une âme unique, mais bien d'une innombrable légion d'individualités subjectives distinctes.

Je me bornerai ici à considérer ce dernier côté de la psychologie hypnotique. Il offre les horizons les plus

vastes qui se puissent concevoir, et les problèmes les plus inattendus et les plus troublants pour le médecin, pour le juriste et pour le moraliste s'y rencontrent en foule.

Il va sans dire que traiter ici devant vous, d'un bout à l'autre et en détail, ce sujet immense, ne pouvait entrer dans ma pensée; tenu de me renfermer dans les limites d'une simple communication, je vais me borner à en signaler à votre attention les points culminants.

*
* *

La pathologie et la physiologie expérimentale avaient constaté depuis longtemps, chez l'homme et surtout sur d'autres animaux, des phénomènes de motilité d'apparence volontaire et intelligente, et qui pourtant ne pouvaient recevoir leur impulsion du cerveau : soit comme dans le cas de la jambe paralysée d'un paraplégique, réagissant, contre des excitations que le sujet déclare ne point sentir, par des mouvements appropriés qu'il n'a point voulu non plus, et qui ne sont pas d'ailleurs en son pouvoir; soit dans ces expériences de laboratoire où l'on montre, par exemple, une grenouille décapitée qui se livre avec ses pattes à un manège ingénieux, et évidemment réfléchi, pour écarter la pince de l'expérimentateur qui la blesse, ou faire disparaître une goutte d'acide nitrique qui la brûle.

Les observateurs intelligents de ces faits en furent

frappés et intrigués. Ceux qui avaient l'esprit philosophique et le sens psychologique se virent acculés par la logique à ce parti désespéré : se prononcer, au mépris de l'apparence et de l'analogie, pour le « pur automatisme » des actes réflexes.

Les simples expérimentateurs, ignorants des scrupules, de la raison psychologique, donnèrent une autre solution à la difficulté. A leur estimation, les mouvements réflexes accusaient, à n'en point douter, et sensation et volition délibérée.

Et pourtant le sujet consulté, quand c'était un être humain, affirmait n'avoir rien senti, n'avoir rien voulu. Et chez l'animal dont le cerveau avait été retranché, dont la tête avait été coupée, comment la conscience, dont le centre cérébral était présumé l'unique siège, aurait-elle pu être le foyer de cette sensation et de cette volition?

Ils crurent se sortir d'embarras en décrétant une sensibilité et une volonté *inconscientes* ! Et même ils ne reculèrent pas devant une *intelligence* inconsciente.

Ce que je viens de dire constitue une imputation qui ne saurait se passer de preuves. Voici donc quelques-unes des déclarations stupéfiantes que l'illustre physiologiste Claude Bernard a émises, il y a trente et un ans, sur le sujet qui nous occupe et dans une occasion des plus solennelles, en son *Discours* de réception à l'Académie française (séance publique du 29 mai 1869) :

« La physiologie », dit-il, « établit clairement que la

conscience a son siège exclusivement dans les lobes cérébraux; mais quant à l'intelligence elle-même, les expériences physiologiques nous démontrent que cette force n'est point concentrée dans le seul organe cérébral supérieur, et qu'elle réside au contraire, à des degrés divers, dans une foule de centres nerveux inconscients échelonnés tout le long de l'axe cérébro-spinal, et qui peuvent agir d'une façon indépendante, quoiqu'ils soient coordonnés hiérarchiquement les uns aux autres. »

Ainsi — il n'y a pas à s'y méprendre tant cela est clairement exprimé — l'expérimentalisme physiologique ne se borne pas à séparer de la conscience dans certains cas, la sensibilité et la volonté, il va jusqu'à en séparer formellement l'intelligence elle-même, c'est-à-dire la faculté de penser, de juger, de comprendre. En effet, c'est le grand physiologiste qui nous l'affirme, « la conscience a son siège *exclusivement* dans les lobes cérébraux, et l'intelligence réside *au contraire* dans une foule de centres nerveux inconscients ».

Maintenant me sera-t-il permis de mentionner une troisième solution proposée il y a quarante-cinq ans, dans un ouvrage intitulé *Electro-dynamisme vital* (1 vol. in-8°, Paris, 1855), et qui avait été suggérée à son auteur par les mystères de l'hypnotisme? Si votre collègue hésite, c'est qu'il fut quelque peu partie dans l'affaire. Mais, j'y songe, les questions scientifiques doivent être traitées virilement; trêve donc aux mièvreries d'une modestie de convention.

Ma solution fut celle que j'ai résumée dans ces deux termes : *Polyzoïsme, Polypsychisme*.

Mis en présence des actes réflexes, les observateurs psychologues se disaient : « La sensibilité, la volonté et l'intelligence ont bien toute l'apparence d'être la source de tels actes, mais ce ne peut être là qu'une fausse apparence, puisque les sujets ont la parfaite conscience de n'avoir rien senti et de n'avoir rien voulu ; ou bien, ce qui est une preuve décisive, ils ont été matériellement incapables des sensations et des volitions dont il s'agit, les membres où se produisent les mouvements réflexes ayant cessé d'être en communication fonctionnelle avec le cerveau. Ces mouvements sont donc en réalité des effets purement mécaniques simulant les mouvements volontaires. »

De leur côté les adeptes de cet expérimentalisme que l'on pourrait caractériser de l'épithète d'*a-philosophique*, raisonnaient de la sorte : « Dans les phénomènes réflexes, ou tout au moins dans une partie d'entre eux, la présence de la sensibilité, de la volonté et de l'intelligence doit être mise hors de discussion, tant elle est évidente ». Et ils ajoutaient : « Si maintenant cette sensibilité, cette volonté et cette intelligence incontestables des centres nerveux subcérébraux se manifestent malgré leur isolement du centre cérébral, « siège unique de la conscience », eh bien, alors, c'est que nous avons affaire ici à une sensibilité, à une volonté et à une intelligence *inconscientes*, et tout s'explique par là ».

M'adressant aux deux partis, je dis à mon tour : « Vous errez les uns et les autres : vous d'abord, physiologistes philosophes (et je m'adressais particulièrement au D^r Lélut), en niant un fait d'observation qui saute aux yeux, et cela par respect pour un principe psychologique d'une certitude absolue, à savoir que les phénomènes subjectifs de sensibilité et de mentalité sont par définition des phénomènes de conscience ; et vous, purs expérimentalistes, vous méconnaissiez les lois fondamentales de la psychologie de la façon la plus grave et la plus naïve par votre intervention d'une sensibilité, d'une volonté et d'une intelligence inconscientes, ce qui est une flagrante contradiction dans les termes, toute aussi flagrante qu'une *conscience inconsciente*.

« Une même erreur de point de départ vous a égarés les uns et les autres en deux sens opposés ; cette erreur, c'est d'avoir tenu pour un axiome qu'il n'existe qu'une seule conscience, qu'un moi unique dans l'organisme animal. Vos deux opinions contraires forment une antinomie qui se résout d'elle-même en face de cette grande vérité, si longtemps voilée, que chaque centre nerveux de l'axe céphalo-rachidien des vertébrés est la représentation et la reproduction phylogénique du ganglion cérébroïde constituant le cerveau propre de chacun des zoonites ou zoïdes, c'est-à-dire des animaux élémentaires, dont la réunion constitue l'organisme total de l'Annelé par simple juxtaposition bout à bout. Nos centres nerveux

subcérébraux sont donc eux-mêmes de véritables cerveaux, quoique subalternes, et en chacun d'eux réside, comme dans le cerveau supérieur, une individualité psychique, un moi distinct, une conscience propre. »

La doctrine du pur automatisme des centres nerveux inférieurs (je néglige la thèse par trop absurde de l'inconscience) est aussi fausse et aussi irrationnelle que la doctrine cartésienne et buffonienne du pur automatisme des animaux inférieurs à l'homme sur l'échelle des êtres. Ces deux erreurs sont sœurs et solidaires ; je suis étonné que l'une ait survécu si longtemps à l'autre.

*
* *

De même que le polyzoïsme humain a fini par obtenir le visa de l'Académie des sciences (séance du 4 mars 1895), le polypsychisme de son côté est aujourd'hui reconnu par tous les psychologues de l'hypnotisme dont l'opinion ait quelque poids. Mais leur adhésion est plus ou moins franche et plus ou moins explicite, et certains d'entre eux, et des meilleurs, au lieu de professer clairement la multiplicité des âmes dans l'organisme humain, parlent de préférence d'une *subconscience* (le Dr Pierre Janet) ou d'une *conscience subliminale* (Frédéric W.-H. Myers, de Cambridge).

Ces termes ont, je le reconnais, leur raison d'être, leur utilité, parce qu'ils désignent en bloc, généralement et

collectivement, les centres psychiques subalternes. Ces expressions sommaires offrent néanmoins un danger : c'est que, si on oublie, en les employant, de se dire qu'elles ne sont qu'une abréviation imaginée pour la commodité du discours — comme, par exemple, *humanité* et *animalité* ont été créés pour tenir lieu de *l'ensemble et la nature des hommes* ou de *l'ensemble et la nature des animaux*, — alors on est porté à prendre une pure abstraction pour un être réel et singulier. Et en ce cas qu'arrive-t-il ? Il arrive que la notion claire, distincte et positive du polypsychisme, c'est-à-dire d'une pluralité de consciences coïncidant exactement avec la pluralité des centres nerveux, fait place dans l'imagination à l'idée vague et malsaine d'une sorte de conscience unique à plusieurs couches sans rapport précis avec la constitution du système nerveux, ce qui corrompt entièrement le concept psychologique et philosophique de conscience. On redescend alors une pente facile qui ramène à ce matérialisme tout primitif consistant à confondre l'âme avec le cerveau et à voir des prolongements continus et matériels de la conscience ne faisant qu'un avec les prolongements cérébraux.

Ces conceptions confuses et fausses, nées d'expressions mal définies, troublent les faits les plus clairs et en font d'impénétrables énigmes. Il faut s'en défier, et s'attacher étroitement à la théorie polypsychique qui a l'incomparable avantage d'être distincte, claire, et incontestable-

ment vraie, reposant à la fois sur la physiologie, l'anatomie et la zoologie.

*
* *

L'hypnotisme expérimental met nettement en évidence, et d'une façon saisissante au point d'en être effrayante, le point suivant. C'est que le moi capital, ce que chacun de nous appelle *son* moi, ne remplit guère que le rôle de chef d'orchestre dans le concert polypsychique, et que la partie confiée aux exécutants a une importance qu'il répugnera fort à la psychologie classique d'admettre. Il s'agit là néanmoins d'une vérité positive que l'hypnotisme rend pour ainsi dire palpable.

L'ensemble des connaissances et des souvenirs que notre moi se persuade de posséder en propre et en toute propriété, appartient en réalité, peut-être pour les neuf cent quatre-vingt-dix-neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-neuf millionièmes, aux moi subordonnés. C'est eux qui ont la garde de ce trésor de savoir et de mémoire, c'est à eux que, sans s'en douter, s'adresse continuellement notre moi pour les informations les plus indispensables et les plus usuelles. Mais ce renseignement voulu est si promptement fourni que *notre* conscience ne soupçonne même pas qu'elle en fait emprunt.

Et les sous-moi ne se contentent pas de nous servir de souffleurs; ils conçoivent, décident et agissent directement par eux-mêmes. Quand je me trouve à quia sur

l'orthographe d'un mot et que je dois m'arrêter d'écrire faute de pouvoir me tirer de peine par mes seuls efforts, il m'arrive de confier la tâche à un autre : je mets la bride sur le cou à ma main, et pendant que mon attention se porte ailleurs, la plume, directement guidée par les sous-moi, trace correctement le mot faisant l'objet de la difficulté.

Quelle est donc la part *personnelle* d'attention, de connaissance, d'habileté et de volonté que dépense un pianiste exercé en exécutant sans broncher, sur son instrument, un morceau de musique pendant qu'il babille avec son entourage ? Elle est assurément bien minime.

Ce n'est pas tout : les moi de la subconscience peuvent se mettre en rapport direct avec le monde extérieur par les organes des sens. C'est ainsi que notre distrait joueur de piano porte les yeux sur son cahier, mais ne le lit pas effectivement lui-même puisqu'il s'occupe en même temps de toute autre chose ; cette lecture est faite en réalité par les sous-moi exécutants. M. Binet a consigné, dans un mémoire, *la Psychologie du raisonnement*, une observation des plus curieuses et des plus probantes de ce genre de lecture étrange, la lecture d'une enseigne de rue par la subconscience d'un passant — un D^r A. — à l'insu de sa vraie conscience.



Les moi subscocients ne s'en tiennent pas au rôle de secrétaires et de serviteurs obéissants de la superconscience. Non; et l'on peut dire en toute vérité que si celle-ci est la reine de la ruche, c'est plutôt comme reine fainéante, et que si elle règne, elle ne gouverne pas.

Oui, vraiment, la subconscience a un champ d'action propre qui est immense, où elle opère spontanément, librement, et en dehors de toute direction, de toute influence, de toute intervention quelconque du moi proprement dit. Et ce qui étonnera encore plus peut-être, c'est que, dans certaines expériences de suggestion, on la surprend en révolte ouverte contre sa souveraine, refusant invinciblement de lui obéir pour n'écouter et ne suivre que les ordres d'une volonté étrangère, celle du suggestionneur! On me permettra de citer ici un article paru en 1896 dans la *Revue de l'hypnotisme* sous le titre : *Les Mystères de la suggestion*.

« Quand on expérimente sur les hypnotisés à l'état de veille, on en rencontre qui se mettent en posture de défi en face du suggestionneur, et qui, vaincus et humiliés, s'irritent, s'emportent, et déploient tous leurs efforts pour échapper à la mystérieuse et toute-puissante influence qui les subjuge. L'auto-observation de Désiré Laverdant, publiée d'abord dans mon *Cours de Braidisme*

(1860), reproduite ou mentionnée depuis par tous les auteurs spéciaux, et que j'ai commentée longuement dans mon dernier écrit sur l'hypnotisme, *le Merveilleux scientifique* (1894), est une démonstration saisissante de la vérité dont il s'agit. Laverdant était un esprit très cultivé et d'une grande distinction; dans sa relation il examine, avec la minutieuse curiosité et tout le discernement d'un psychologue professionnel, les divers états de son âme par lesquels il a successivement passé dans le cours de son épreuve hypnotique, dont chacune des péripéties était un coup étourdissant porté à son rationalisme. Ce qu'il prend surtout un soin particulier de noter, c'est que, l'esprit constamment lucide, sa raison se révoltait à l'annonce, manifestement et outrageusement absurde à ses yeux, qu'il allait perdre l'usage de ses jambes ou de ses bras d'Hercule (il était très fort), qu'il allait bégayer, qu'il allait perdre entièrement la notion d'une des lettres de l'alphabet, qu'il allait oublier son nom, etc.; et il raconte que, confondu et atterré par l'évidence du fait accompli, il faisait alors un effort suprême, bien qu'inutile, pour se ressaisir, pour rassembler toutes les énergies de sa volonté et rompre la chaîne qui le retenait en une posture si humiliante et si ridicule. »

L'auteur poursuit ainsi un peu plus loin :

« Ce dualisme et cet antagonisme psychiques, si étranges, sont mis pour ainsi dire à nu dans ma lettre au

D^r Liébeault sur les *Suggestions criminelles* (*Revue de l'Hypnotisme* de juillet 1895). Vous faites joindre les mains à un hypnotisé vigilant, et vous lui donnez la suggestion qu'il ne peut pas les séparer. Il *veut* et désire fortement vous infliger un démenti, et il est visible qu'il ne néglige rien pour y parvenir. Mais que constate-t-on alors si on examine de près? On constate qu'une fraction du système musculaire, des abducteurs des bras — lesquels n'ont pas été visés par la suggestion, — se contracte à son tour avec énergie pour déterminer cette séparation. Maintenant, qu'un secours étranger arrive à ce dernier sous forme de tractions exercées sur les bras, de dedans en dehors, par une personne présente ou par le suggestionneur lui-même, et alors que voyons-nous? Les mains menacées font appel à toute leur vigueur et se serrent l'une contre l'autre, convulsivement, désespérément. »

*
* *

L'organisme vivant est-il une pure machine qui, une fois constituée, montée et mise en marche (par qui?), continue à fonctionner par elle-même jusqu'à épuisement de la vitesse acquise et sans qu'aucune intelligence la surveille, la dirige, prévoie, prévienne et répare, le cas échéant, les accidents auxquels elle est exposée? ou bien cette machine de la vie est-elle conduite et gouvernée par un ou plusieurs agents intelligents préposés à ce ministère?

Une telle question s'est posée, quoique vaguement, à l'origine; mais c'est entre médecins qu'elle a pris corps, pour ainsi dire, et a été débattue sur des données plus ou moins positives.

Les révélations psychologiques de l'hypnotisme sont venues confirmer la seconde de ces hypothèses, toutefois en rectifiant, précisant et complétant les conceptions variées, et toutes très imparfaites de ses partisans — Van Helmont, Stahl, Bordeu, Barthez, — et elles en ont formé une doctrine exacte aux bases solidement et rigoureusement scientifiques.

Je vous prie de peser les faits suivants et de vous demander s'il n'en découle pas une conclusion certaine et inéluctable.

J'affirme à un hypnotisé que dans 365 jours et à telle heure précise il éprouvera le besoin irrésistible, la nécessité, d'accomplir un certain acte bizarre, absurde et répugnant; et cela dit, j'efface en lui pour jamais le souvenir de ce qu'il vient d'entendre.

Les 365 jours s'écoulent, et pendant cet intervalle cet homme n'a aucune connaissance, aucune idée, aucun soupçon de cette suggestion à terme qui lui a été imprimée. Mais le moment fatal arrive..., alors c'est comme un dieu ou un démon qui soudain prend possession de lui et qui le contraint, bon gré, mal gré, d'exécuter l'acte prescrit.

Ne vous paraîtra-t-il pas de toute évidence qu'un être

intelligent et bien informé a présidé avec une attention et une patience infatigables à l'accomplissement lointain de cette prophétie et qu'une volonté réfléchie et inflexible s'est trouvée unie à cette intelligence? Mais cette intelligence et cette volonté occultes ne sont pas celles du moi proprement dit, nous avons fait connaître pourquoi; les attribuer à la subconscience est assurément l'explication la plus naturelle qui nous reste.

Je passe à une autre catégorie d'expériences : celles-ci me paraissent fournir une preuve claire et irrésistible que la subconscience exerce avec volonté et discernement un pouvoir directeur et modificateur sur le travail de la nutrition jusque dans ses dernières profondeurs, jusque dans la vie moléculaire. Le pharmacien Foucahon, assisté de MM. Beaunis et Liégeois, applique une rondelle de papier ordinaire sur le bras d'un hypnotisé et l'y fixe au moyen d'un bandage, en lui déclarant qu'il vient de lui poser un vésicatoire. Le lendemain enlèvement de l'appareil et constatation d'une fort belle ampoule sous l'inerte papier. Le regretté Delbœuf rendit pure et nette en quelques heures, au moyen de la suggestion, une main qui disparaissait sous un amas de vieilles verrues qui avaient résisté à tous les topiques.

Ce sont là des faits classiques. Les commenter me mènerait trop loin; je me borne à les recommander à votre attention et à vos méditations. Ils en sont dignes.



Le très sommaire exposé qui précède aura suffi, je pense, pour justifier mon assertion du commencement, à savoir que, grâce à l'hypnotisme, c'est de tout un nouveau monde que s'agrandit le modeste domaine de la psychologie classique. En effet c'est bien incontestablement un nouveau monde psychologique que le territoire immense si longtemps ignoré, et jusqu'à cette heure inexploré, de la psychologie de la subconscience.

Monstrueusement étrange, effroyablement énorme, cette science est tout entière à constituer. Loin de moi la prétention de tracer ici le programme de cette œuvre incomparable. Cependant je désire, avant de finir, indiquer quelques grandes lignes de ce plan d'études tel que pour ma part je le conçois.

Je me demande :

1° Quelle est la sensibilité et quelle est la mentalité propres de cette armée d'insoupçonnés coopérateurs de *ma* conscience que l'on a réunis sous la désignation globale de subconscience?

2° Quels sont les rapports de nature et les relations fonctionnelles existant entre la superconscience et la subconscience?

3° Les moi subordonnés, êtres sensibles et passionnels, sont-ils susceptibles d'être affectés en bien ou en mal

par les états et les actes du moi supérieur? Et, s'il en est ainsi, celui-ci n'a-t-il pas certaines obligations morales envers ses associés, jusqu'ici ignorés, comme il en existe d'homme à homme?

4° La subconscience étant la suggestrice démontrée de la plupart de nos idées, de nos passions, et conséquemment de nos résolutions et de nos actes, n'assume-t-elle pas par là une part énorme dans la responsabilité morale de la personne humaine, et la part de la superconscience n'en est-elle pas fort réduite?

Je m'arrête un instant sur les deux derniers articles de ce questionnaire, et j'ai fini.

Dans divers travaux, dont quelques-uns déjà fort anciens, j'ai soutenu, avec des faits éloquentes à l'appui, que dans l'anesthésie chirurgicale la superconscience est mise seule à l'abri de la douleur, que la subconscience a à supporter seule toute la rigueur de l'opération, et qu'elle souffre apparemment d'autant plus que la souffrance a cessé d'être partagée. Je demande s'il est rationnel, s'il est juste, s'il est humain que le chirurgien accorde toute sa compassion et tous ses soins à la superconscience, et qu'il reste indifférent aux tortures de la subconscience.

Et, réciproquement en quelque sorte, si non contente de suggérer à la superconscience des idées, des intentions et des actes, qui toutefois sont exécutés par cette dernière, la subconscience peut, comme cela est

démontré, agir directement, par elle-même, sur les organes de la vie de relation et par eux sur le monde ambiant, pendant que la superconscience est tenue pour ainsi dire en chartre privée, il en résulte pour moi que les délits et crimes commis sous de tels auspices ne sont imputables qu'à la subconscience, qu'elle seule est coupable et punissable. Mais comment l'atteindre?

Une science nouvelle, une grande science est à créer : *la Psychologie et la Morale de la subconscience*. A l'hypnotisme nous devons la découverte de cette terre inconnue; c'est encore lui qui sera d'un grand secours pour l'explorer, la défricher, la faire fructifier.

LA DIALECTIQUE DES ANTINOMIES

Par F. EVELLIN

Inspecteur d'Académie (Paris).

Une étude sur la valeur dialectique des antinomies dans la philosophie de Kant mérite tout l'intérêt des esprits qui réfléchissent, et l'on en comprendra sans peine la raison. C'est sur les antinomies que repose la doctrine critique. Cette doctrine ne vaudra donc, en définitive, que ce que valent les antinomies ; rien de plus.

Mais que valent-elles ? Nous croyons qu'on s'est trop hâté de les regarder comme insolubles, et nous estimons, en conséquence, que le procès fait à la raison pure spéculative n'est pas clos.

Essayons de le montrer en nous bornant aujourd'hui à l'examen de la première antinomie mathématique.

I

La thèse et l'antithèse qui la constituent sont à peu près dans toutes les mémoires ; il ne sera pas inutile, néan-

moins, d'en donner le texte exact et d'en condenser les arguments.

La thèse est ainsi formulée :

« Le monde a un commencement dans le temps; il est limité dans l'espace. »

Voici maintenant l'antithèse :

« Le monde n'a ni commencement dans le temps, ni limite dans l'espace; mais il est infini dans le temps comme dans l'espace ».

La preuve de la thèse, au double point de vue où le philosophe se place, nous paraît très nette, très franche, très précise : qu'on en juge.

Supposez, dit Kant ou à peu près, que le monde soit sans commencement dans le temps, l'événement actuel n'est possible que si l'on suppose derrière lui, dans la durée, une série infinie de phénomènes, mais ce qui est infini n'aboutit pas, et dès lors l'événement actuel ne peut plus venir. Or il est venu. Il faut donc que l'hypothèse ait été fausse, et par suite que la série des phénomènes commence.

Telle est, sinon en sa forme exacte, au moins en son esprit, l'argumentation du philosophe. Supposons, à présent, que le monde soit sans limites dans l'espace; on ne pourra le concevoir que par la synthèse successive de ses parties, et, pour faire la synthèse de parties infinies en nombre, un temps infini serait nécessaire. Un agrégat infini de choses réelles ne peut donc être considéré comme

un tout donné, et le monde est renfermé dans des bornes.

Dans les deux cas, il est aisé de le voir, la preuve se laisse aisément ramener à l'impossibilité de regarder comme *achevé* un tout *inachevable*.

Les raisons invoquées en faveur de l'antithèse sont plus complexes, et, on le verra, bien autrement discutables.

Je les résume en essayant de leur donner toute leur valeur.

L'hypothèse, cette fois, c'est que le monde commence. S'il commence, ce ne peut être que dans le temps, et il faut alors qu'existe, avant le monde, un temps vide et homogène où nulle partie n'enveloppe, de préférence à une autre, la raison suffisante d'un commencement. Qu'en résultera-t-il? C'est que le commencement devra reculer, de moment en moment, dans un passé de plus en plus lointain, jusqu'à l'infini où il perdra sa réalité et son nom.

D'autre part, vous voulez que le monde soit limité dans l'espace; c'est dire qu'un espace vide l'enveloppe, mais un espace vide n'est rien, et ce qui n'est limité par rien est sans limites.

On ajoute que, dans l'hypothèse d'une limite spatiale, il y a rapport du monde à rien, ce qui est absurde.

Quelle est, sous cet appareil dialectique, la pensée de Kant? Maintes fois il l'a exprimée, et l'on peut dire que c'est l'âme même de son œuvre. La raison, si fière qu'elle

soit de ses hautes vues théoriques, ne saurait, sans se blesser elle-même, se détacher tout à fait du phénomène, et couper le fil qui la relie au sensible. Vise-t-elle le transcendant, veut-elle atteindre, contrairement à la loi de sa nature, l'absolu de l'être, elle se condamne à d'humiliants démentis, elle s'inflige la honte d'affirmer, à la fois et dans une même discussion, le pour et le contre, impuissante qu'elle est à faire triompher une solution plutôt qu'une autre dans l'examen de problèmes qui la dépassent.

Si telle est la vérité, toute connaissance du réel devient impossible, et, le réel écarté, il ne nous reste, semble-t-il, qu'une issue, celle du scepticisme métaphysique, qu'on peut appeler le scepticisme tout court. Renfermons-nous alors, sans arrière-pensée ni regret, dans l'étude du phénomène et de ses lois.

Mais la Critique peut-elle victorieusement soutenir l'étrange gageure qu'elle a faite ? Est-il vrai, pour nous fixer dans le problème actuel, que la raison appuie de considérants aussi décisifs les deux thèses de la finité et de l'infinité du monde ?

La question qui domine tout le débat est celle de savoir si, dans l'antinomie ; elle intervient seule. Il serait injuste de la rendre responsable d'arguments qu'une autre faculté mettrait sous son nom.

Or, il suffit de parcourir avec quelque attention le texte de Kant pour voir s'accuser, derrière les deux modes

d'argumentation opposés, une dualité évidente de fonctions. La lutte est très nettement engagée entre deux pouvoirs ennemis l'un de l'autre qui, partout et à tout propos, se gênent et se heurtent. D'un côté la *pensée rationnelle* qui vise le vrai invisible et se donne pour objet la réalité elle-même; de l'autre la *pensée imaginative* qui vit dans le phénomène, et, bien qu'elle puisse plus ou moins s'en dégager, ne le perd jamais de vue complètement.

Il est relativement aisé de décrire la pensée imaginative, parce que c'est avec elle que nous vivons le plus souvent. Orientée vers l'intuition, on peut dire que son rôle se dessine nettement dès le début. Elle nous trompe à la fois et elle nous aide. Spéculativement elle nous trompe, puisqu'elle dissimule la réalité sous l'apparence; pratiquement, elle nous aide, puisqu'elle nous entretient, non de l'être en soi, qui ne saurait intéresser la vie active, mais des multiples rapports de l'être en soi avec nous.

Quelle est, maintenant, dans la région du sensible, qui est la sienne, l'œuvre de la pensée empirique? Les faits sont devant elle, multiples, confondus. Elle les débrouille; puis elle groupe, elle associe, parce qu'il faut prévoir; autre intérêt, et majeur, qui lui ouvre le champ de la science avec ses recherches sans fin d'antécédents et de conditions.

Telle est, d'un mot, la vie de la pensée dans le phénomène. Il est clair, pour qui observe, qu'elle ne se meut qu'en surface, cherchant partout l'antécédent qu'elle

prend pour la cause, et se refusant à pénétrer en profondeur dans le réel. Ainsi se forme peu à peu chez elle une habitude qui, en se consolidant, devient un élément même de sa nature. Il lui faut l'au-delà, l'au-delà quand même et toujours, et comme la nature ne se lasse point de fournir à ses recherches, elle croit aisément que les séries qu'elle descend ou qu'elle remonte et qui lui paraissent interminables, sont réellement et par elles-mêmes sans fin.

De bonne heure, on le voit, et à la suite de la répétition du même acte, apparaît dans l'intelligence l'idée de l'infini, idée confuse et obscure, qui se prête à des traductions diverses, et qu'il nous faut aujourd'hui débrouiller et éclaircir.

Mais poursuivons : du phénomène d'où elle est partie, la pensée sensible monte peu à peu à la région des concepts qui ne sont, après tout, que des phénomènes effacés. A cette hauteur, sa faculté d'*association* se double d'un autre pouvoir; elle se fait *constructive*; c'est qu'alors le milieu où elle se déploie est celui du géomètre, et que rien, dans la matière spéciale où elle projette formes et figures, ne gêne plus la mobilité de ses conceptions, qu'elle croit réaliser dès qu'elle les esquisse.

Associer toujours, *construire* avec la persuasion qu'on crée, voilà, sans doute, l'origine des deux erreurs fondamentales de la pensée empirique. La première des deux fonctions crée et acclimate peu à peu une idée vague

d'infini dans l'intelligence ; l'autre conduit facilement à croire que la nature obéit à notre ordre, et que le monde des réalités où nous vivons ressemble jusqu'à se confondre avec lui au monde idéal des géomètres qu'une conception de l'esprit peut enfanter.

Passant d'un pôle à l'autre de l'esprit, tournons-nous maintenant vers la pensée pure, et essayons de faire ressortir à la fois le but qu'elle se propose et la méthode qu'elle y ajuste. Le but, qu'il lui soit ou non donné de l'atteindre, est le réel ; mais le réel ne saurait tomber sous le sens, car ce qui se voit n'est et ne peut être qu'apparence. A supposer même que fût possible une intuition d'ordre supérieur, une intuition, non plus sensible, mais rationnelle, elle ne laisserait point intact l'absolu qu'elle cherche ; elle y ferait pénétrer, à son insu, quelque chose d'étranger à sa nature, quelque chose de subjectif et d'humain, et pour cela même l'absolu disparaîtrait de nouveau sous le relatif. Voilà ce que Kant a compris, ce que toute la philosophie a entrevu de bonne heure. Mais, d'autre part, sans communication directe avec l'absolu, que peut-on dire de l'absolu, et quel moyen employer pour le connaître ? Il semble que le dilemme soit sans issue et que le problème soit insoluble.

Il a été pourtant résolu, et, en dépit d'hésitations et de tâtonnements répétés, par la raison elle-même. J'ajoute que la méthode inspirée par elle s'est affirmée, sans qu'on s'en soit rendu compte, dans les philosophies les plus

hautes, et y a laissé sa trace sous la forme de conclusions généralement acceptées et de résultats durables. Quelle est donc cette méthode et comment la définir?

Je dirai, d'un mot, sans espérer, en une première esquisse, donner à ma pensée toute la netteté désirable, que la raison ne se propose qu'une connaissance *indirecte* de l'absolu et qu'elle y va par le *nécessaire*.

Comment cela? Un fait est posé. Ce fait est indéniable, et, pas plus que nous, le sceptique ne le conteste. Or s'il existe, il peut se faire qu'il implique nécessairement l'existence de quelque chose autre que lui. L'enveloppant suppose l'enveloppé. Voilà donc un fait qui *requiert* l'existence de telle vérité, de tel principe. Cette vérité, ce principe, apparaissent dès lors comme nécessaires, et leur nécessité est aussi absolue qu'est réelle l'existence du fait qui les suppose; on pourrait dire que ce sont des *requisita*, forgeons le mot, des *requisits*.

Sous cette forme abstraite, l'idée inspiratrice de la méthode est encore obscure. Aidons-nous d'un exemple. J'éprouve en ce moment une sensation de résistance. La résistance est un fait; qui le contestera? Or pas de résistance, sans forces antagonistes; il faut donc, et cela de nécessité absolue, que la force existe. La résistance est le *requérant*, la force, en son déploiement d'activité, le *requisit*. L'une appelle l'autre.

Un exemple plus saisissant est celui que nous fournit la thèse même de la première antinomie.

Un événement se produit en ce moment même ; voilà la donnée initiale, le fait qui va servir au raisonnement de point d'appui. Qu'en résulte-t-il ? Une conséquence aussi indéniable que le fait lui-même, c'est que je ne suis plus libre de croire que la chaîne des événements antérieurs est infinie. Si elle l'était, le moment où elle aboutit et dont je constate l'existence ne serait jamais venu.

Une conclusion analogue s'imposerait pour les mondes qui peuplent l'espace. Là encore, et pour les mêmes raisons, la limite apparaîtrait nécessaire.

Ainsi je ne puis entrer en relations directes avec l'absolu ; je ne puis voir, ni de mes yeux, ni par la raison, ce qui se passe dans l'immensité du temps et de l'espace, mais ce que je sais de source sûre, ce dont je ne doute pas un instant, sur le témoignage indirect mais positif de cette raison elle-même, c'est que les événements et les choses, quelle que soit leur prodigieuse multiplicité, ne sont pas, ne sauraient être sans fin.

On soutiendra peut-être que la nécessité qui contraint la raison à affirmer le fini n'a rien de plus absolu que celle qui semble imposer l'infini à l'entendement. L'entendement, comme la raison, a ses exigences ; il a ses *requisits* qu'il fait valoir de son mieux dans l'antithèse que l'on connaît. Soit ; mais que valent réellement ces *requisits* ? Ils répondent à des besoins et des habitudes plutôt qu'à des principes et des raisons. L'idée d'infini n'est que l'exigence toute naturelle mais étroitement

subjective d'une pensée qui veut avoir le champ libre devant elle, et entend évoluer, sans arrêt ni obstacle, à la surface des faits. La création de mondes par delà les mondes n'est que l'illusion de cet *instinct constructeur* qui s'imagine produire lorsqu'il ne fait en réalité que concevoir.

Qu'on examine, au contraire, non du point de vue pratique ou scientifique, mais du point de vue spéculatif, le seul important ici, les titres de la raison dégagée du sensible, de la raison pure. On verra qu'elle demeure obstinément fidèle aux lois d'une dialectique exacte, qu'elle ne sort jamais des données qu'on lui propose, qu'elle ne s'appuie enfin que sur les principes.

C'est avant tout du principe d'identité qu'elle se réclame; c'est lui qui prête à ses affirmations toute leur autorité et leur valeur. Si l'inachevable peut être achevé, rien ne subsiste plus dans l'intelligible; avec la thèse soutenue par la raison s'effondre et disparaît la pensée elle-même.

C'est le roc qui sert de fondement à la raison pure; la pensée empirique ne bâtit que sur le sable; son seul avantage, celui qui lui a recruté le plus d'adhérents et d'amis, c'est que, ce qu'elle affirme, *elle le voit et le fait voir*; rien de plus naturel dans le domaine de l'intuition; dans celui du réel, au contraire, il faut *croire*, on ne *voit* pas.

Peut-être objectera-t-on, en une suprême instance, que le principe le plus profond de la pensée n'est et ne

saurait être, après tout, que subjectif, et que, par suite, la pensée rationnelle, supérieure peut-être à la pensée empirique, ne peut néanmoins, et quelque effort qu'elle fasse, s'établir et en quelque sorte s'asseoir dans la réalité objective de l'absolu. Sur ce terrain nouveau nous acceptons encore le débat. Osons le dire : en dépit d'un long préjugé, le problème relatif à la portée du principe de contradiction ne nous paraît pas résolu. Il se peut, et nous le croyons, que le principe des principes soit plus que l'exigence essentielle de la pensée ; peut-être faut-il le chercher, comme loi primitive, comme loi fondamentale, à la racine même de l'être.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici notre opinion, qu'un mot suffira à faire entendre. Le principe de contradiction veut, par exemple, qu'une longueur ne puisse être, au même moment et dans les mêmes circonstances, à la fois d'un mètre et de dix mètres. Quel est le sens de cette exigence ? Signifie-t-elle que la pensée ne saurait concevoir le fait, mais que le fait en lui-même est très possible ? S'il l'était, l'être perdrait précisément ce qui le fait être, c'est-à-dire son identité avec lui-même, et par suite il ne serait plus. Tout disparaîtrait dans un insaisissable écoulement.

Le principe « ce qui est est » a donc peut-être son point d'appui dans la nature, ou plutôt nous dirions volontiers que c'est lui-même qui constitue la nature en l'affranchissant, en son fond, du phénomène. Ce n'est pas

parce que je le pense qu'il existe; c'est par ce qu'il existe, vivant dans les choses, que ma pensée, soucieuse, comme tout le reste, de garder son identité avec elle-même, se défend, comme tout le reste, de la contradiction qui la détruirait.

Mais nous avons moins à établir la supériorité spéculative de la raison pure sur la pensée sensible, qu'à montrer jusqu'à quel point ces deux facultés diffèrent. Un coup d'œil jeté sur la dialectique de la première antinomie rendra leur opposition sensible, indéniable. L'une harcèle l'autre en lui objectant que ses affirmations n'ont rien de sensible, et que ce qu'elle propose ne se voit pas; mais la faculté ainsi mise en cause se défend sans peine; outre que, pour elle, le réel ne saurait se voir, elle montre ou peut montrer qu'à chaque pas l'argumentation de sa rivale est en défaut. Rien de plus curieux que ce spectacle, j'allais dire que ce drame où se condense en ses deux facultés maîtresses la vie entière de l'esprit.

II

Mais avant de mettre aux prises les deux acteurs et leurs exigences opposées, il importe de fixer avec précision l'objet du débat.

Il porte sur trois termes, le *fini*, l'*indéfini*, l'*infini*, dont les deux derniers ont prêté aux plus graves malentendus et veulent avant tout être éclaircis.

Indéfini signifie *sans bornes*. Il se dit de toute quantité qui évolue, croissant ou diminuant toujours. On en a fait une sorte de moyen terme entre le fini et l'infini, plus que *fini* par le mouvement qui le dilate, moins qu'*infini* faute d'une plénitude où se repose son incessant devenir. C'est là, on le verra mieux plus loin, une vue de pure imagination; la vérité est que l'indéfini s'oppose, *contra-dictoirement*, au fini; *il le nie simplement, sans plus*. On peut donc dire qu'il est au fini ce qu'est l'illimité au limité, ce qui évolue, à ce qui est fixé dans une forme et circonscrit.

D'un côté la quantité close, de l'autre la quantité toujours ouverte. Fini et indéfini marquent deux pôles.

Venons à l'infini. On ne saurait dire que ce soit un moyen terme entre l'indéfini et le fini. Il faut y voir une de ces synthèses étranges que désavoue la raison pure, et où se plaît le pouvoir tout mécanique de répétition et d'association, quand il est fortifié par l'habitude. On remarque aisément que, dans le champ de la connaissance sensible, nulle perception n'a d'unité et n'est complète que par le cadre qui la dessine et la présente ainsi tout entière à nos yeux. Voilà une loi de l'expérience, et nécessaire, si l'on réfléchit que, sans elle, la multiplicité finie ne serait que confusion et chaos. Que fait maintenant le pouvoir de répétition habituelle? Avec la spontanéité irrésistible d'une sorte d'instinct, il érige en loi absolue ce qui n'est que la loi de ce qu'on

voit; passe, intrépide, de ce qui se voit à ce qui se pense, et oubliant, en cette opération aveugle, qu'au moins l'indéfini devenir lui échappe, puisqu'il faut qu'il soit sans limites, il n'est satisfait que s'il l'achève, réclamant pour lui, à titre de complément nécessaire, un repos qui est contraire à sa nature, et une plénitude d'être qui le détruit.

Tel est l'infini. Du point de vue purement psychologique où nous entendons rester en ce moment pour l'analyser, il répond à une habitude contractée par l'imagination, au besoin de limiter et de circonscrire. C'est le sensible pénétrant dans le rationnel, le statique dans le dynamique, le fini dans l'indéfini. Conçoit-on plus extraordinaire mélange, et l'idée d'*infini* ne se détruit-elle pas elle-même par la flagrante contradiction des deux éléments qui la constituent?

A qui demande, en effet, si l'*infini* est *indéfini*, il faut répondre qu'il l'est, puisqu'il enveloppe, comme l'indéfini, une multitude réputée inépuisable de termes; et à qui demande, d'autre part, s'il est fini, il faut répondre, sans hésitation, qu'il l'est encore, puisque l'inépuisable, dans l'infini, forme un ensemble achevé et clos.

L'infini est donc à la fois indéfini et fini, et, cependant, à le prendre d'un autre biais, il n'est ni ne saurait être ni l'un ni l'autre. Comment fini? Il passe toute mesure. Comment indéfini? Il ferme ce qui doit toujours rester ouvert.

Des analyses qui précèdent la conclusion est toute simple. On s'imagine avoir l'idée de l'infini, et, en réalité, on ne l'a pas; on ne l'a pas, et personne ne l'a jamais eue ni ne l'aura jamais parce qu'elle n'a aucun droit à l'existence. La notion d'un cercle carré n'est ni plus ni moins incohérente et contradictoire dans les termes que celle d'un « sans limites » qui se termine, d'un inachevable qu'on pose achevé.

En faut-il davantage pour nous donner le droit d'écarter *a priori* et sans discussion, comme dénués de portée et même de sens, tant de problèmes sur l'infini qui ont fait, depuis des siècles, le tourment des philosophes? Que nous veut-on quand on nous demande si telles quantités, *nombre, temps, espace*, se conçoivent ou non comme infinies, dès qu'il est démontré que le terme « infini » n'offre à l'esprit aucune idée nette, aucune signification concevable?

On proteste contre un arrêt aussi sommaire, et l'on s'ingénie à établir que le prétendu inintelligible l'est en réalité si peu que, seul, il est apte à porter la lumière sur certains de nos concepts quantitatifs. Voyons cela.

Sur le nombre, d'ordinaire, on passe volontiers condamnation. Pourquoi? Il est difficile de le dire, car le nombre, au point de vue qui nous occupe, suit et doit suivre la loi d'une quantité quelconque. Le fait est que peu d'esprits tiennent pour son infinité. On recule en général devant une hypothèse qui entraînerait l'absurde

nécessité d'un *nombre ultime*, et il est clair cependant qu'on n'a aucun moyen d'y échapper, car, au cas même où l'on se refuserait à admettre tout d'abord un dernier nombre, et où l'on se contenterait de mettre l'infinité dans le nombre des nombres qui constituent la série, il faut bien, si la série est close et forme un tout, que le nombre ultime reparaisse. Or une telle conception fait évanouir jusqu'à l'idée de la série numérique qui doit, sous peine de n'être plus elle, demeurer inachevée et ouverte.

Un certain nombre de métaphysiciens au contraire, quelques-uns même d'une pénétration supérieure, ont opté pour l'infinité du temps et de l'espace.

Étudions d'abord, avec eux, l'idée de temps; dégageons par la pensée la succession, comme telle, des phénomènes qui l'engendrent, et écartons, pour un moment, la question de savoir si, en leur incessant devenir, les événements doivent ou non rationnellement trouver un terme. Par delà les événements, s'ils finissent en même temps qu'eux, s'ils se déroulent sans fin, ce qui seul nous intéresse, c'est ce que nous appellerions la durée pure, série toute abstraite, conçue au travers des événements par l'esprit. Elle seule est susceptible de se dilater et de s'étendre; elle seule, en sa fuyante mobilité, paraît, à première vue, compatible avec l'infini; elle seule, par conséquent, a chance de se laisser qualifier par lui dans un jugement.

Qu'est-ce donc que la durée considérée en elle-même ? Elle est orientée en deux sens : d'un côté l'avenir, de l'autre le passé, avec un point O qui représenterait le présent, et rappellerait, bien que de loin et avec de très notables différences, ce O de l'algébriste destiné à séparer, non plus, comme ici, l'avant de l'après, mais le négatif du positif.

Dès lors, il est aisé de le concevoir, le problème devient double. Son énoncé diffère, et, par suite, l'argumentation se modifie, selon qu'on regarde en deçà ou au delà du présent.

Au delà, nulle difficulté. Le cas est visiblement celui de la suite naturelle des nombres. En essayant de pénétrer dans l'avenir, nous n'apercevons devant nous que le « sans fin » et, les précédentes discussions nous l'ont assez fait voir, l'infini actuel, l'infini proprement dit est non pas le synonyme du « sans fin », mais sa négation.

En deçà, au contraire, et si nous nous retournons vers le passé, le problème paraît moins aisé à résoudre. C'est que le passé fait l'effet d'un système clos, chaque fois qu'il aboutit à l'un des « présents » successifs que nous traversons, et comme, d'autre part, il nous paraît sans fin et sans fond, en arrière du présent d'où notre œil essaie de le pénétrer, il se trouve qu'en apparence, au moins, nous nous rencontrons face à face avec un de ces infinis que nous avons déclarés *a priori* contradictoires et impos-

sibles. C'est un inépuisable de durée qui, néanmoins, paraît épuisé à chaque instant.

Un examen plus attentif des faits ne nous laissera pas longtemps dans l'illusion. Le passé, tel que nous l'étudions, le passé pur est sans doute fermé toujours et achevé par le présent, mais dégagé qu'il est des événements, il reste indéfiniment ouvert du côté où il devrait trouver son origine et prendre sa source. C'est un fleuve qu'on peut remonter sans fin, car tout moment en suppose un autre qui le précède, et nul moment, dans cette régression, n'a le droit de s'ériger en moment *premier*. Qu'on pénètre aussi profondément qu'on voudra dans le passé ainsi conçu, on verra que tout recul amène un autre recul, et cela sans fin ni trêve, comme si la pensée glissait d'elle-même et toujours dans un milieu où rien ne peut l'arrêter.

Voilà donc que le passé, fermé du côté où il aboutit, est maintenant ouvert dans le sens où il lui faudrait commencer; il ne commence donc plus, et le point fixe qui, placé au delà de tout moment possible en arrière, le ferait réellement et rigoureusement infini, lui fait défaut.

Peut-être soutiendra-t-on que le problème est mal posé, et que, pour arriver à une conclusion contraire, il suffirait de lui donner une forme plus correcte. Imaginons, en dépit de tout, un premier moment. Ce premier moment est possible, à une condition : c'est qu'il soit situé dans le passé à une distance infinie du moment

présent. Dans ce cas, l'inépuisable se trouverait clos à son origine comme à son terme, il serait donc épuisé, et le passé serait rigoureusement infini.

La réponse est facile. Si le *premier* moment peut réellement se poser, c'est que, pour l'atteindre, on a épuisé tous les reculs, or la *loi des reculs* est indéfinie; comment donc et de quel droit lui imposer une limite? Tient-on quand même au commencement absolu? Comment à travers l'inachevable aboutira-t-il au moment présent?

Concluons qu'aussi bien que le nombre, le temps idéal, le temps abstrait, le temps, en ce qu'il a de plus souple et de plus dilatable, et par suite de plus aisément accessible à l'infinité, ne saurait, sans aliéner sa nature, se laisser qualifier d'infini.

Venons à l'espace, et étudions-le, à son tour, comme une quantité pure, intérieure, sans doute, à la réalité qu'accidentellement elle pénètre, mais susceptible de rayonner au delà en tous sens et de se déployer sans fin.

Poser, à ce dernier point de vue, le problème de l'infini, c'est mettre aux prises, en un duel plus serré que jamais, les deux facultés que nous avons toujours vues en lutte, et cela sur le terrain le plus favorable à la faculté sensible qui peut se regarder comme particulièrement compétente dans un débat où il ne s'agit en somme que du champ toujours agrandi de ses perceptions visuelles.

D'autre part, il faut le faire observer, la cause, cette fois, est meilleure que dans les cas précédents pour l'imagination qui la plaide. Le nombre croît et décroît, le temps s'écoule; l'espace, au contraire, apparaît immobile, véritable absolu où tout plonge et qui déborde tout de toutes parts.

Si l'espace est vraiment ce qu'il paraît être, comment nier qu'il existe un infini spatial?

Mais là est précisément la question. Il suffit, selon nous, d'analyser ce qui se passe lorsque nous cherchons à pénétrer l'immensité sans limites, pour nous convaincre qu'elle n'est point, comme on le suppose d'abord, quelque chose de clos et de tout fait.

De quelle illusion sommes-nous donc dupes, et comment, lorsqu'il s'agit de l'espace, sommes-nous amenés à affirmer la réalité de l'infini? Le voici :

Quand nous voulons sonder la profondeur du vide illimité qui nous enveloppe, il nous semble que nous ajoutons, sans obstacle, et comme si le mouvement auquel nous cédonc se produisait de lui-même, les distances aux distances, les profondeurs aux profondeurs. Rien ne nous arrête, bien qu'il nous paraisse qu'au regard du but à atteindre, la somme de nos avances soit toujours nulle, et que rien ne soit définitivement conquis. Si loin, en effet, que nous poussions le travail qui consiste à capter, en imagination, des portions d'espace, nous nous trouvons toujours dépassés par un surplus

d'espace qui enveloppe tout le reste, prêt lui-même à se laisser envelopper à son tour.

De là, on le conçoit, une affirmation presque nécessaire. Si, en une telle opération, le progrès de la pensée est indéfini, et que, d'autre part, l'espace le devance nécessairement et le dépasse toujours, l'espace ne peut être conçu que sous la forme d'un infini rigoureux.

Ainsi parle l'imagination. Écoutons, maintenant, la raison pure :

Qu'est-ce donc, observera-t-elle, qu'une portion d'étendue pure en dehors des déterminations qu'y fait pénétrer l'esprit? L'esprit seul la mesure, seul, il y conçoit des distances, lui trace des limites, lui prête une forme. Au delà et dans l'espace nu, rien ne reste à quoi l'observation intellectuelle puisse se prendre, c'est le vide sans trace de qualité ou d'action, c'est la pénétrabilité absolue, c'est le pur rien.

Que se passe-t-il maintenant, lorsque, en une étape de l'opération que nous venons de décrire, l'esprit, maître d'une portion d'étendue, la voit, au moment même où il la considère, dépassée par une portion nouvelle, plus lointaine, semble-t-il, et plus profonde? Comme cette dernière n'a ni ne peut avoir de réalité que par l'esprit, elle n'est, en réalité, que le sentiment que possède obscurément mais positivement l'esprit de pouvoir la créer de toutes pièces, comme il a créé la précédente, et si l'on généralise cette explication, on s'aperçoit que l'étendue,

qui semble s'enfler et se dilater sans fin, n'est autre chose que l'esprit lui-même ayant, chaque fois qu'il imagine, la conscience de pouvoir, sans obstacle, imaginer encore et toujours.

Nous sommes donc, lorsque nous parlons d'une étendue qui se développe comme d'elle-même, dupes d'une illusion analogue à celle qui se produit dans la perception sensible lorsque nous voyons, colorés en eux-mêmes, des objets sur lesquels nous étalons nous-mêmes la couleur.

L'étendue pure en réalité ne saurait d'elle-même s'étendre, c'est nous qui l'étendons, en projetant hors de nous les déterminations qui, seules, peuvent lui prêter une forme et la rendre sensible aux yeux.

Dans ce progrès sans limites, l'esprit n'est dépassé que par lui-même, ou, pour mieux dire, son acte, à chaque instant, n'est dépassé que par sa puissance, ce qu'il fait que par la pensée qu'il pourrait, à sa volonté, le refaire.

Où trouver en cela quoi que ce soit qui puisse fonder l'infini actuel?

Mais je ne veux refuser aucune concession à nos adversaires. Je consens, pour un moment, à prendre au sérieux le mirage de leur étendue sans bornes. Le problème reparaît toujours inévitable. Il faudra, une fois de plus, écarter toute équivoque, et se demander si l'espace dont on parle est infini ou indéfini, absolument clos, ou toujours ouvert.

Pascal le déclare infini, il s'imagine du moins qu'il est tel, mais en cela il se trompe. Ne le compare-t-il pas à une sphère dont le centre serait partout et la circonférence nulle part? Chose étrange, Pascal lui-même est ici dupe des mots et, parlant de l'infini, il ne nous montre en définitive que l'indéfini. Qu'est-ce en effet que cette circonférence qu'on ne trouve nulle part, sinon une circonférence fuyante, sans cesse agrandie, et qui ne rencontrerait, en son mouvement d'expansion, ni obstacle, ni point d'arrêt?

L'infini actuel, l'infini fini que nous combattons, ne saurait s'accommoder d'un tel symbole. Il faudrait le représenter sous la forme d'une sphère enveloppante qui dépasserait la somme de toutes les sphères successivement agrandies et dilatées que l'esprit peut concevoir.

Mais c'est là justement ce qui ne saurait s'entendre. On nous objecte que l'espace total est infini parce qu'il dépasse tout progrès, et fournit à toute addition de grandeur. L'illusion est toujours la même, l'espace dépasse tout progrès *donné*; il fournit à toute addition *déterminée* et *positive*, mais il ne saurait dépasser la somme, inimaginable d'ailleurs, de tous les progrès et de toutes les additions possibles, et cela, pour une raison cent fois alléguée, c'est qu'une telle somme, avant d'être dépassée, doit être faite, et que nous n'avons aucune possibilité de la faire.

L'espace, insiste-t-on, ne semble-t-il pas être un résér-

voir inépuisable de grandeur? Sans doute, mais il ne paraît tel, précisément, que parce qu'il peut toujours grandir. Pourquoi serait-il moins épuisable, étant clos qu'étant ouvert, et ne suffit-il pas qu'il garde à chaque instant l'avance qu'il a sur la pensée qui le pénètre, pour répondre à toute exigence, dès qu'elle est déterminée et positive?

L'impossibilité pour l'espace de s'intégrer de lui-même est une vérité incontestable, bien qu'aujourd'hui encore contestée. Répétons donc que l'espace conçu comme un *tout* est une pure contradiction dans les termes. C'est la somme de parties réelles ou possibles qui, dans leur multiplicité indéfinie et fuyante, ne sauraient jamais faire une somme.

Aussi a-t-on songé, lorsqu'on a voulu soutenir la thèse de l'infini, à se placer d'emblée dans le *tout*, cette unité relative dont il semble que l'esprit un, en la plus essentielle de ses tendances subjectives, ne puisse se passer.

C'est, dit-on, d'abord et *a priori*, que le tout spatial existe, et comme la somme de ses parties n'y atteindrait pas, on n'hésite point à affirmer qu'il les précède. Elles seront maintenant ce qu'elles pourront être, en quantité finie ou infinie, peu importe. L'obstacle est levé.

Il le serait, en effet, si le tout dont on parle avait un sens nettement intelligible; mais un tout sans parties n'est pas moins malaisé à concevoir qu'un indéfini qui se termine; et l'expédient imaginé pour sauver la thèse

ne semble guère moins contradictoire que la thèse qu'on veut sauver. Il se peut, sans doute, qu'on introduise, arbitrairement et du dehors, des parties dans un tout déjà formé; mais ces parties, importées et non siennes, lui demeureront à tout jamais étrangères; au contraire les parties qu'il possède et qui le constituent ne sauraient lui manquer, un seul moment, parce qu'il fait corps avec elles, et n'est intelligible que par elles.

Au fond ce que l'on poursuit, à un point de vue tout subjectif et idéaliste, c'est l'unité absolue de l'espace. Ses parties disparaissent, et il ne reste plus à leur place que l'acte spirituel et parfaitement un qui en embrasse la possibilité. Qu'on nous permette de le dire, un tel espace n'est pas conçu, mais rêvé. On a beau nous faire observer que l'espace, tel qu'il apparaît, ne comporte pas de divisions effectives; nous pourrions le contester, puisque les corps effectivement le divisent, mais ne suffit-il pas qu'il soit divisible? Qui peut contester que l'étendue soit la meilleure, sinon l'unique raison de la divisibilité, et, dans ce cas, comment se passer de parties? Veut-on, quand même, les exclure? Le tout spatial devient alors absolument un, et il se réduit à un point. Comment, en ce cas, l'étendre, comment le dilater, et à quelle faculté de l'intelligence peut-on décemment proposer d'importer dans l'indivisible en soi, je ne dis pas seulement la division réelle mais, la simple possibilité de la division?

Concluons. Dans la quantité abstraite, qu'il s'agisse du nombre, du temps ou de l'espace purs, la loi de l'indéfini règne seule, l'infini actuel n'est nulle part.

III

Nous avons maintenant sous la main tout ce qu'il nous faut pour examiner de près et discuter utilement la première antinomie de Kant.

La *thèse* y est ainsi formulée :

Le monde commence dans le temps et il est limité dans l'espace.

C'est là, selon nous, une conclusion absolument inattaquable. Nous l'acceptons après Kant, mais nous croyons que la démonstration qu'il en donne pourrait être à la fois plus rigoureuse et plus complète.

Procédons par voie d'élimination.

Il n'est, nous le savons, que trois termes qui peuvent, du point de vue de la quantité, qualifier le monde : *infini*, *indéfini*, *fini*. Or, nous voulons prouver que tout « présent », dans la durée, est précédé d'une série finie d'états successifs; il faut donc établir que la série des états successifs qui précède un « présent » quelconque ne peut être ni *indéfinie* ni *infinie*.

Mais, après ce qui a été exposé au § II de cette étude, l'infini s'élimine de lui-même. Comme il est impossible de le concevoir, la question de savoir si le

monde est infini n'a pas de sens. On peut demander s'il est fini ou indéfini, on ne peut demander s'il est à la fois l'un et l'autre, l'infini étant le mélange irrationnel de l'un et de l'autre.

L'infini écarté, le problème se pose à la fois simplement et rigoureusement. Nous n'avons plus en face de nous que l'indéfini et le fini. Ce sont termes qui s'opposent contradictoirement, ainsi qu'on l'a vu (§ II), et la discussion dès lors devient facile.

Elle tiendrait en quelques lignes. Indéfini signifie sans fin. Si donc une série d'états successifs aboutit à un « présent », c'est qu'elle n'est pas indéfinie. Au cas où elle le serait, fuyante, par définition, dans le passé, et toujours entraînée, de recul en recul, en sens inverse du but à atteindre (§ II), non seulement elle ne saurait aboutir, mais elle ne pourrait pas même commencer.

Ce qui ne commence pas n'aboutit pas, donc ce qui aboutit a dû commencer, voilà toute la démonstration.

Nous ne pourrions que nous répéter en passant du temps à l'espace dans la première antinomie. Kant, on le sait, n'écarte l'infinité de l'espace, dans cette seconde partie de sa thèse, que par l'intermédiaire du temps. Il eût pu donner de son affirmation une preuve directe. Qu'on pose en effet, le monde comme un « tout donné de choses simultanément existantes », l'infini écarté *a priori* comme toujours, il ne reste plus qu'à savoir si ce tout peut être conçu comme indéfini. Or, interrogée sur

ce point, la raison fournit une réponse décisive; un tout sans limites n'est plus un tout. Si le monde forme réellement un tout, c'est qu'il est clos, par suite limité, et nous avons gain de cause; s'il est illimité, le tout dont on parle n'est qu'une illusion et un mot.

En résumé, bien que Kant n'ait pas demandé à la raison pure tout ce qu'elle pouvait lui donner, on peut dire que, dans la thèse de la première antinomie, la preuve est faite; elle est aussi solide que le principe d'identité.

Quel but doit se proposer maintenant l'auteur de la Critique, lorsqu'il aborde l'antithèse? Il lui faut montrer que, partant de la *même donnée*, c'est-à-dire du *même monde*, la raison pure, appuyée sur le *même principe*, mène d'elle-même à une proposition qui contredit celle de la thèse. Or une telle démonstration n'a pas été faite; c'est ce qu'on va voir.

Le point de départ est bien ici, comme dans la thèse, le monde en soi; la conclusion, d'autre part, est nettement opposée à celle de la thèse, puisqu'elle affirme l'infini, mais la dialectique dont on use est toute différente, et l'instrument de la preuve, au lieu d'être ce qu'il était tout à l'heure, la raison pure, n'est, on va le voir, que cette forme imaginative de la pensée qui se fait du sensible une habitude et un besoin.

Toute la dialectique de l'imagination, si l'on peut parler ainsi, tient dans la loi déjà indiquée : associer les

faits aux faits, lier le sensible au sensible, le répéter et le prolonger sans fin; mais il est clair que, dans la discussion qu'on se propose d'établir, une telle dialectique ne saurait se montrer à nu si l'on veut que l'antimonie réussisse. Il faut qu'elle emprunte à la raison pure quelques semblants de raisons, et qu'elle paraisse argumenter. C'est ce qu'elle essaie de faire, dans l'antithèse, et il n'est guère d'examen plus curieux que celui de ce plaidoyer où la pensée sensible dissimule son propre intérêt sous les principes. Qui les étudie en eux-mêmes risque de les trouver obscurs et insuffisants. On ne les interprète bien que par la tendance qui les inspire.

Examinons cette dialectique étrange ou plutôt ce mélange confus de deux dialectiques contraires.

« Le monde commence, donc il commence dans le temps. »

Oui, s'il est permis de traiter le commencement absolu des choses comme un simple commencement relatif. Un fait, dans le sensible, suit toujours un fait; le fait primordial, s'il existe, de nécessité précède tout.

Mais nous entendons mal la pensée de Kant. Sans doute, dans sa démonstration, le temps qui précède le temps n'est qu'un temps vide, un temps purement conçu. Soit, à la condition qu'on ne sorte pas de l'hypothèse. Le temps vide, ne l'oublions pas, n'est qu'une idée; il faut le chercher en nous, non hors de nous.

Voici pourtant comment le philosophe raisonne :

« Dans un temps vide nulle raison de commencement. C'est que le temps vide est homogène, et, qu'en un tel temps, nul moment plutôt qu'un autre ne saurait se prêter à la production du phénomène. »

Essayons de donner quelque clarté à cet argument. Soit une portion du temps vide antérieure aux phénomènes. J'en détache un moment, et je vois que, semblable à tous les autres, il ne se prête pas plus qu'aucun autre à l'apparition d'un fait réel. Donc, s'il ne tient qu'à lui, nul commencement n'est possible. Mais le moment antérieur, impuissant lui-même, se refuse à son tour et pour la même raison au phénomène. Ainsi d'un troisième et de ceux qui suivent. De moment en moment, de recul en recul, on arrive à cette conclusion que le monde des phénomènes n'a jamais eu de commencement; il est éternel : ce qu'il fallait démontrer.

Ce qu'il fallait démontrer, oui, mais ce qu'on ne démontre nullement, car l'argument, qu'on veuille bien le remarquer, se retourne contre les conclusions qu'on se propose d'obtenir. De deux choses l'une, en effet : ou le monde a une raison intérieure de commencer, et il commencera, sans qu'aucun moment de la durée pure puisse avoir sur ce commencement nécessaire la moindre action; ou, au contraire, toute raison intérieure de commencer lui fait défaut, et, comme il n'existe, hors de lui, que des moments impuissants à rien produire, il ne sera jamais posé. L'illusion à laquelle donne lieu l'argu-

ment que nous exposions tout à l'heure résulte de ce qu'il semble que les moments successifs de la durée pure venant décliner, l'un après l'autre, la mission de donner un commencement au monde, ce commencement se trouve dès lors rejeté à l'infini. Il l'est bien, sans doute, mais en un sens tout autre que celui que propose le philosophe pour prouver sa thèse. Le monde, en effet, s'il ne trouve nulle part de raison qui l'explique, loin d'exister, comme on le prétend, dès l'éternité et depuis *toujours*, se verra, d'antécédent en antécédent, exclu pour *jamais* de la réalité et de l'être.

Ce *jamais* est la solution de la raison pure, tant qu'elle n'a affaire qu'à des moments intelligibles; si l'imagination tient pour le *toujours*, c'est que, ne pouvant se passer du phénomène, elle l'introduit subrepticement dans l'infinité du temps vide, et suppose précisément ce qu'il faudrait démontrer ou justifier.

Quelle justification, d'ailleurs, proposerait-elle? Par quel miracle le phénomène s'affranchirait-il de son commencement, en le rejetant en arrière jusqu'à l'infini? Faut-il donc croire que le temps vide possède je ne sais quelle étrange *vertu attractive* ou *aspirative* qui permettrait au monde de se dilater et de s'étendre? Mais le temps vide ne peut avoir aucune vertu, à moins qu'après l'avoir tiré de l'entendement, extériorisé, divisé en moments, juxtaposé aux phénomènes, on ne veuille, en dépit de l'inertie qui lui est propre, et dont on n'avait

pas osé encore l'affranchir, lui donner maintenant, sous le nom de vertu, un pouvoir qui dépasse le phénomène lui-même et n'appartient qu'à l'être : l'activité.

Comment croire, d'autre part, que le phénomène, emprisonné et comme retranché en deçà de son commencement, puisse se donner l'élan nécessaire pour le faire reculer toujours, et se rejeter lui-même en arrière jusqu'au fond d'un passé sans fin. Mais où prendrait-il cet élan? D'où ce mouvement lui viendrait-il? De lui-même? Le phénomène est, sans doute, mais il est inerte; où trouver en lui une raison de mouvement, alors même qu'il ne serait pas maintenu dans ses limites par la loi de nécessité intérieure qui le fait fini? La raison pure ne saurait admettre qu'oublieux de sa nature, il sorte de lui-même pour se répéter sans raison et se multiplier sans limites.

Comment admettre, dira-t-on peut-être, que le phénomène, exclu de l'infini, soit condamné désormais à sortir du néant? Sur ce point, croyons-nous, une indication peut suffire. A le bien prendre, le phénomène mobile ne peut s'appuyer, à son origine, ni sur le néant ni sur quelque série, mobile elle-même, et qui, prolongée à l'indéfini, ne reposerait en définitive sur rien. Il n'a, croyons-nous, et ne peut avoir de raison solide que dans l'acte immobile, par suite éternel, d'où tout jaillit. Cet acte n'a point de date, mais c'est de lui qu'il faut que tout soit daté. Rien n'existe donc avant le com-

mencement, que ce qui ne commence pas, et justifie pour cela même tout commencement.

Un mot seulement sur la partie de l'antithèse relative à l'espace. Même chemin à parcourir et mêmes étapes. Il n'existe de différences que celles qu'impose la donnée nouvelle. — Au lieu de phénomènes successifs, une multiplicité d'êtres; au lieu d'une rétrogradation sans fin dans le passé, une expansion sans limites à travers l'espace. Le prétexte n'a pas changé. « Être limité par rien, ce n'est plus être limité du tout; » comme si, encore une fois, le rien pouvait aspirer l'être et l'enfler en quelque sorte à l'infini! Ce n'est là qu'un jeu de l'imagination, dupe d'une métaphore, et il nous paraît, vraiment, bien inutile d'insister.

Il importe à présent de bien comprendre le but que poursuit l'antithèse lorsqu'elle imagine l'acte d'expansion qui étend le monde à travers temps et espace. Le monde, disions-nous, s'étend sans fin. Que signifie ce terme équivoque? Masque-t-il l'indéfini ou l'infini dans la pensée du philosophe qui l'emploie!

Remarquons, tout de suite, qu'il faut à l'antithèse comme à la thèse un monde achevé; autrement l'antinomie n'est plus possible. Pour qu'elle réussisse, pour que l'opposition des idées éclate, il est nécessaire que le sujet à qui la raison donne deux qualifications contradictoires, soit, de part et d'autre, le même. Or, dans la thèse, le sujet est un monde donné, non un monde

mobile et en mouvement; il faut donc que le sujet, dans l'antithèse, soit, de même, un monde arrêté et clos.

Mais il n'y a, en dehors du fini que l'on écarte, que l'infini actuel, l'infini strict, qui puisse nous procurer un tel monde. Possible ou impossible, peu importe pour le moment, un monde infini est un monde donné, au lieu qu'un monde indéfini et en devenir, qu'il évolue de lui-même ou qu'il croisse, comme dans l'hypothèse idéaliste, avec les perceptions qui le créent, n'est qu'un monde instable et sans consistance. Il se fait toujours, il ne se donne jamais tout entier.

Comment, dès lors, le faire entrer à titre de sujet dans l'antithèse? Sa présence, encore une fois, y introduirait une idée nouvelle qui rendrait la comparaison aussi impossible que le serait celle de deux termes à deux moyens de sens différent dans un syllogisme, et qui, par suite, laisserait l'antinomie sans conclusion et en l'air.

Il faut donc admettre, si l'on suit bien la pensée de l'antithèse, que l'expansion qu'elle affirme atteint immédiatement son but. Le monde, dans cette hypothèse, au moment même où il se prolonge, se trouve prolongé autant qu'il peut l'être. Il semble qu'il soit achevé, d'un coup, dans le temps comme dans l'espace, riche, en un seul acte, de toute la plénitude et de tous les trésors de l'être.

Malheureusement pour l'antinomie qu'on veut établir, l'infini ainsi conçu, l'infini plein, est, nous l'avons vu

déjà (§ 2), non seulement impossible mais inconcevable. C'est un « sans commencement » qui commence, un « sans fin » qui finit. On conçoit un monde sans fin qui commence; on ne conçoit plus un monde qui ne commence ni ne finit; on ne cherchera pas même à concevoir un monde dont l'essence est la contradiction même et qui, sans commencer ni finir, commence néanmoins et finit.

Voilà pourtant le monde que réclame l'antithèse et elle ne saurait s'en passer, car il répond à une double nécessité : *achevé*, il ne fait qu'un, comme tel, avec le sujet de la thèse, et rend possible la comparaison dont l'antinomie a besoin; *infini*, il fournit l'attribut qui mettra le monde fini en opposition avec lui-même, et amènera ainsi la déroute de la pensée.

Toute la discussion relative à l'antithèse de la première antinomie peut donc se résumer en quelques mots. C'est l'imagination qui, attachée au sensible, et habituée à chercher toujours l'au-delà, voit la réalité au-delà même des faits et des choses, et crée de toutes pièces son monde infini. La raison pure, nous l'avons vu, l'arrête à chaque pas, conteste chacune de ses affirmations et les réfute. « Vous prêtez au vide une attraction chimérique, au phénomène inerte le pouvoir inexpliqué de se prolonger de lui-même, et quand on vous demande jusqu'où se prolonge ce monde qui, en réalité, n'est prolongé que par vous, vous nous forcez de rentrer dans

l'inconcevable, vous faites appel à un infini qui est, non une idée, mais un amalgame d'idées contraires, et qui, pris en son sens strict, serait le scandale de la pensée. »

Le rôle de la raison pure apparaît ainsi nettement, et, si sa dialectique choque le préjugé sensible, elle repose sur d'irréfutables raisons.

Sa conclusion est, en définitive, celle-ci : *un monde strictement infini ne saurait se concevoir.*

Seuls sont concevables un monde fini et un monde indéfini qui répondent à des notions intelligibles; seuls, comme dirait Leibniz, ils sont candidats à l'existence.

Y ont-ils, l'un et l'autre, les mêmes droits?

Nous ne le pensons pas. La conception d'un monde fini peut se suffire, celle d'un monde indéfini ne se suffit pas.

Un monde indéfini, en effet, ne peut être conçu, en son évolution, que par une succession d'états donnés, et comme tout ce qui est donné suit la loi du fini, chaque état d'un monde indéfini sera nécessairement fini.

Il faut observer également qu'un monde indéfini, s'il est, comme le veut son nom, sans fin, ne peut être, pour l'esprit, sans commencement. Il emprunte donc à la loi du fini l'acte par lequel il se pose, au même titre et avec la même nécessité que tous ses états successifs.

Kant paraît avoir conclu, de l'impossibilité de qualifier un monde donné, que le seul monde concevable est le monde en devenir de l'idéalisme, monde que la

pensée crée et développe à chaque instant suivant la loi de progrès qui lui est propre. Une telle opinion prête à des objections graves. Il est évident, d'abord, qu'elle n'est plus soutenable, si l'antinomie que le philosophe croit prouvée, n'est qu'apparente, et si, en lutte avec l'infini, c'est le fini qui s'impose; mais à supposer même que l'antinomie soit démontrée, on ne voit pas qu'un monde en lui-même progressif soit plus improbable que ce monde de l'idéalisme dont le progrès serait créé par la pensée; et s'il vaut mieux pour le philosophe expliquer que supprimer, tenir compte des données de la science que de s'en affranchir, on accordera qu'un univers où de la semence éparse des nébuleuses naîtraient des soleils est tout aussi admissible qu'un monde où l'esprit les créerait lui-même, je ne dis pas par un acte de perception — ce serait prêter à l'équivoque, — mais par un décret profond et inexpliqué d'où jaillirait, on ne sait comment, la perception.

Quoi qu'il en soit, la conclusion admise par Kant n'exclut nullement, ainsi qu'il paraît le croire, une conception réaliste de l'univers.

Allons plus loin : lorsque pour échapper au fini, le philosophe pose l'indéfini, songe-t-il que le fini, ainsi qu'on vient de le voir, impose, à chaque instant, sa loi à l'indéfini, et qu'il y introduit, par là même, la contradiction? Dans le point de vue qui est le nôtre, et où fini et indéfini ont leur raison d'être, l'objection ne porte pas; mais si l'on écarte, ainsi que le fait la Critique, la thèse

du donné, comment proposer, sans explications plus précises, une conception qui laisse, dès l'origine et à chaque instant, pénétrer le fini dans le monde même qu'on veut lui soustraire, et qu'on regarde comme situé, autonome, entre deux extrêmes inacceptables?

L'auteur de la Critique répondra que, dans la thèse de l'indéfini, qui est la sienne, le donné ne l'est jamais qu'à *tel moment*, mais ce moment est quelconque, et cela suffit. Si, à tout moment réel, possible même, le monde ne peut se concevoir que comme fini, la thèse de la première antinomie demeure intacte, et celle de l'indéfini n'en est plus qu'un cas particulier, celui où le monde donné différerait à chaque instant de lui-même, au lieu de demeurer immobile.

Que le monde, donc, soit stable ou qu'il évolue lui-même et par lui-même, ou seulement dans la pensée et par la pensée, la raison pure ne le concevra jamais, en un moment quelconque, réel ou possible, de sa durée, autrement que fini.

Voilà la conclusion finale qu'elle proposerait, que, selon nous, elle imposerait.

IV

Le spectacle de cette lutte étrange, nécessaire pourtant, entre deux facultés diversement orientées, est plein de suggestions et révélateur. Élargissons nos vues; voyons

s'il n'est pas possible de généraliser encore les conclusions déjà acquises.

On ne prendra pas, sans doute, pour une rencontre purement accidentelle, l'engagement d'un caractère si dramatique que nous venons de décrire; nous ne l'avons décrit que parce que nous savions que, sur le terrain choisi par nous, les parties engagées dans le débat feraient mieux connaître que partout ailleurs, et trahiraient plus aisément le secret de leurs aspirations et de leur nature; mais entre la pensée imaginative et la raison pure, partout l'opposition existe. A ne pas sortir des antinomies kantienne, ne voit-on pas que dans la seconde, comme dans la première, l'imagination se fait un besoin absolu du sensible, c'est-à-dire, sous le nom d'infiniment petit, de ce qui décroît toujours sans s'annihiler jamais.

La matière ne saurait se diviser sans fin; telle est, dans cet engagement nouveau, la sentence de la raison pure, qui, l'infini exclu, ne peut concevoir l'indéfini comme réalisé; reste le fini. L'imagination intervient alors et exige, dans son intérêt propre, que la matière soit, au contraire, essentiellement et à jamais divisible. C'est, encore une fois, qu'elle ne saurait se passer d'image, et si, dans l'hypothèse de la division, l'image décroît, par une nécessité de sa nature, elle lui interdit de s'effacer. On ne saurait trop le redire, la fonction imaginative ne peut pas plus se passer d'image que l'organisme humain ne pourrait se passer d'air. Le sensible posé ou supprimé,

c'est pour elle la question capitale, l'être ou le non être. Qu'on lui enlève, en la privant du sensible, la seule raison qu'elle ait d'exister, elle se trouve tout à coup dans un milieu irrespirable, et le vide où on la laisse l'atteint dans sa vie profonde aussi mortellement que la contradiction, la pensée.

Or le sensible peut lui manquer de plus d'une façon et à des degrés divers. S'agit-il, non du concept, extrait d'image et qui en garde le dessin, mais de la réalité elle-même, de la force ou de l'action, par exemple, que la raison pose comme nécessaire, sans la voir, l'imagination ne s'exerce plus que malaisément, et même elle ne peut que vicier une telle donnée en lui prêtant une forme; mais où elle se trouve absolument désemparée et hors d'elle-même, c'est lorsqu'elle se rencontre face à face, si j'ose dire, avec l'absence totale de l'être, qu'il lui faille, comme dans la première antinomie, par exemple, se représenter l'insondable profondeur de néant qui enveloppe le monde et lui fait ceinture, ou qu'elle doive, comme dans la seconde, envisager ces espaces d'une petitesse toujours moindre et toujours fuyants, qu'on dirait semés dans les intervalles de l'être, et dont l'hypothèse du vide ne pourrait absolument pas se passer.

Bien curieux, en vérité, est l'examen de ce qui se passe dans l'imagination, lorsqu'elle perçoit ou croit percevoir ce je ne sais quoi qu'on nomme néant. Il lui apparaît d'abord comme une sorte d'être vide, avec l'apparence

d'un pouvoir limitatif à l'égard de la réalité qu'il enveloppe et qu'il enserre; puis, comme cet être uniforme gêne son jeu et immobilise son activité, elle en fait une sorte de toile déroulée à l'infini et où viennent se fixer et se peindre toutes les formes sensibles que lui suggère sa faculté de construction.

Telle ne saurait être, telle n'est pas, vis-à-vis du néant l'attitude de la raison pure. Une première observation à faire, et des plus importantes, c'est que la raison pure n'est pas un pouvoir de perception et de vision, mais une faculté dialectique. Elle ne se trouve donc jamais, comme la pensée imaginative, contrainte de résoudre l'insoluble problème de voir ce qui est invisible et même n'est pas. J'ajoute que loin de trouver dans le néant, comme l'imagination, une négation de sa nature, elle n'y rencontre, lorsqu'elle l'affirme, que la négation toute rationnelle de l'impossible infini. C'est donc pour elle, beaucoup moins une limite, qu'une condition imposée à l'évolution de l'être, retenu, dans l'expansion sans fin qu'on lui prête, par une loi de nécessité intérieure qui le sauve de la contradiction et du néant. — Le néant, dites-vous, représente au moins l'impossibilité de sortir de certaines bornes. — Soit, mais cette impossibilité n'existe ni ne saurait exister hors des choses; c'est dans le système même des choses qu'il faut qu'elle soit, autrement le système ne pourrait lui obéir — Vous demandez pourquoi la borne ici plutôt que là. — Bien que nous ne sachions

le tout de rien, on peut faire observer que la réponse, dans l'hypothèse de l'évolution, serait facile, et que, si, au contraire, le monde est supposé stable, il se peut que la loi de suprême harmonie qui doit le régir refuse de se dégager d'une multiplicité quelconque, et qu'il soit impossible d'imposer à un *quantum* matériel, quel qu'il soit, telle forme idéalement belle qui doit triompher, mais qui ne se prête qu'à une combinaison définie.

Toute philosophie, en son développement, doit se résoudre à de pareilles ignorances et hésiter sur les raisons finales d'un ensemble qui nécessairement la passe; mais vouloir sous ce prétexte, et au risque de rencontrer les mêmes ignorances et les mêmes bornes, renoncer aux principes essentiels à la pensée, c'est-à-dire, à *la pensée elle-même*, c'est un grave défaut de méthode, ou plutôt, c'est l'absence même de méthode.

Quoiqu'il en soit il paraîtra dès à présent impossible de confondre en une même faculté l'imagination et la raison pure. Une forme de la pensée qui ne saurait se passer du sensible est autre chose qu'une forme de la pensée qui l'écarte de parti pris, et vouloir leur donner à toutes deux le même nom serait étrangement abuser des mots. Sans doute les problèmes que posent les antinomies sont du ressort de la raison pure, mais ils ne présenteraient pas le caractère d'opposition aiguë qui les a rendus fameux si l'une des deux facultés rivales ne s'était glissée dans la discussion sous un nom trompeur.

On ne saurait assez appeler l'attention sur les contradictions sans cesse renaissantes qu'a engendrées, dans nos théories philosophiques, la fondamentale et toujours vivace antinomie de l'imagination et de la raison. Il est vrai que sous des divergences de détail, on rencontre souvent, dans les systèmes, des analogies profondes. On a pu croire même que, vu de très haut, leur ensemble n'est que le développement d'une même idée, et l'on a parlé de *philosophie éternelle*. Nous ne saurions être dupe de cette conception optimiste. Tant qu'on n'aura pas choisi entre la faculté du concept et celle de l'être, il y aura, comme il y a eu, et nécessairement, deux philosophies éternelles, telles néanmoins que l'une pourra être considérée si l'on veut comme l'*endroit*, l'autre comme l'*envers de la vérité*.

Pourquoi cela? C'est que, s'il est nécessaire de partir du phénomène, accepté par tous, il faut, le phénomène posé, ou le sublimer et l'affiner dans le sens de l'intelligible, c'est-à-dire du sujet, ou fouiller son contenu, pour en dégager l'objet. Je demande si rien se conçoit, dans la vie purement intellectuelle, en dehors de cette double opération. Le phénomène, on peut le prouver, est inexplicable s'il n'est double, dedans et dehors, esprit et réalité externe; il se prête donc tout naturellement à un double mouvement de la pensée, l'un qui lui imprime, en l'unifiant, la forme du général, pour l'assimiler autant que possible au dedans qui est esprit, et créer la science qui est subjective; l'autre,

qui, par un acte spécial et dont le mécanisme sera ultérieurement étudié, s'applique à dégager le facteur même qui s'y est rencontré avec l'esprit, et devient ainsi l'instrument propre de la métaphysique, par définition objective.

Une réserve toutefois s'impose, et nous tenons à la faire tout de suite. Le réel, objet de la métaphysique, est d'abord en nous, sous la forme vive de l'action, et il n'est pas d'esprit réfléchi qui puisse croire que l'action, en son jaillissement spontané, échappe à la conscience. Son témoignage est donc le premier nécessaire à l'affirmation et à la connaissance de l'être, mais il faut ajouter aussitôt que la méthode de raison pure que nous avons esquissée la justifie et l'étend, parce qu'elle nous montre, au fond de chaque phénomène, l'action qui limite la nôtre, et fonde la réalité hors de nous.

Qu'on nous permette d'user ici d'un schème qui éclairera et complétera ce trop imparfait dessin de l'organisme intellectuel. Soit une double échelle analogue à celle que nous voyons dessinée sur le thermomètre avec un point 0 pour séparer l'une de l'autre. Plaçons en 0 le phénomène, point de départ de toute spéculation; au-dessus le progrès qui monte de degré en degré à l'idée pure; au-dessous celui qui mène au réel. Les principaux groupes de sciences y auront leur place marquée : au centre, à la hauteur du phénomène, les sciences de la nature qui vivent dans la demi-réalité des images pour en faire,

par voie de généralisation, des pensées qui sont les lois; plus haut, et dans la sphère même de la pensée, la mathématique échelonnant ses conceptions toujours plus abstraites, et, par conséquent, plus subjectives, de la mécanique rationnelle à l'algèbre, et généralisant encore, généralisant toujours dans la donnée constante de l'infini et du continu. L'échelle orientée en sens inverse appartiendrait à la métaphysique, qui, au lieu de s'élever, par l'intuition, aux généralités les plus hautes, doit descendre, à la façon du mineur, dans les raisons profondes du phénomène, pour y trouver et en dégager l'action extérieure qu'il enveloppe et passer, de cette action même, à l'individu où elle se concentre et à la liberté où elle se possède.

Veut-on que cette conception devienne plus sensible, et faut-il la matérialiser encore? Représentons-nous un corps cristallisé, et pour fixer l'esprit, un cristal de silex, par exemple, avec les vives arêtes de son prisme et de ses deux pyramides opposées; vous pouvez l'étudier en lui-même, c'est l'œuvre du physicien attaché au phénomène; l'idéaliser progressivement jusqu'à n'être plus qu'une forme ou même une formule, c'est la voie que suit le géomètre; ou le réaliser en le ramenant, dans le discontinu et par la nécessité d'une limite, à ses principes élémentaires et constitutifs, qui sont des énergies régulièrement et harmonieusement groupées; c'est la méthode du métaphysicien.

En cet exemple s'accuse nettement, croyons-nous, la différence capitale des deux procédés essentiels à la pensée. La science généralise plus qu'elle n'explique ; c'est qu'il lui faut, avant tout, dans l'ordre des idées, construire, et que, pour prévoir comme pour construire, généraliser s'impose, mais suffit.

Une telle méthode importée en métaphysique ne peut *a priori* qu'échouer, parce qu'au lieu de pénétrer en profondeur dans l'être, elle demeure à sa surface parmi les images et les concepts, où, même, elle ne songe qu'à effacer les traits individuels, pour atteindre, s'il se peut, l'intelligible pur, mais vide. Que la science en puisse utilement faire usage, rien de plus aisé à concevoir, puisque la science limite elle-même son champ d'action ; mais que la métaphysique doive la suivre dans cette voie, c'est ce qu'on ne nous fera jamais entendre, parce que la métaphysique n'a plus le droit de faire des réserves qui seraient la suppression même de son objet propre, et que, par suite, elle ne peut, d'emblée et sans discussion, faire de l'écorce des choses ce qu'il y a d'essentiel dans les choses, et de la réalité de surface la réalité unique.

Néanmoins ce qui devait se produire, historiquement s'est produit. La philosophie longtemps n'apparut que comme une science, et mal définie, à qui il fallait pour débrouiller le chaos de ses théories contradictoires, l'emploi de méthodes scientifiques ; et lorsque des

idées plus exactes se firent jour, lorsqu'on se prit à soupçonner que la métaphysique pouvait bien n'être pas une branche du savoir comme une autre, on ne songea guère à ajuster à un but mieux défini une méthode plus rationnelle. Il arriva pourtant que, tout en employant les méthodes de la science, on fut amené à user, d'instinct et sans s'en douter, semble-t-il, de la méthode que nous avons appelée méthode de raison pure, et dans la discussion des problèmes, elle rendit à la philosophie les plus signalés services.

A vrai dire, la méthode de raison pure est éternelle comme la raison qui la suggère; la philosophie grecque en a usé avant la philosophie moderne, et l'on peut dire qu'Aristote, bien avant Leibniz, lui avait demandé ses vues les plus hautes et ses théories les plus durables. Il suffirait de rappeler l'*ἀνάγκη σπιναι*, qu'il opposait déjà victorieusement à l'affirmation de l'infini et à la philosophie mathématique de son temps; il suffirait de relire, dans la physique, cette admirable théorie du *continu*, souple, prêt à tout, multipliant ou raréfiant ses éléments sur un signe de la pensée, pure apparence enfin, et sans valeur objective ni pour le métaphysicien, ni même pour le physicien.

Il n'en est pas moins vrai que la méthode imaginative, confinée dans le sujet, et entraînée par ses plus profondes tendances vers un idéalisme qui semble devoir presque toujours aboutir au scepticisme, ou au mysticisme,

s'est rencontrée toujours, et se rencontre, aujourd'hui encore, comme en champ clos, avec la méthode rationnelle, alliée fidèle du réalisme, où elle garde intact le dépôt d'affirmations transcendantes que la doctrine contraire n'a pu entamer et auxquelles on peut dire que toute la vie humaine est suspendue.

Nous nous retrouvons donc, après quelques explications indispensables, en face de la confusion que nous signalions tout à l'heure, confusion telle qu'il n'est pas, dans l'histoire, de philosophie ou de doctrine où les deux méthodes ne soient mêlées. Pour ne citer que quelques noms, Descartes, en un système d'idées méthodiquement liées, juxtapose au monde imaginaire et mathématique de l'étendue la vive puissance de la volonté affranchie et libre. Leibniz fonde la théorie toute rationnelle de la monade, que réclame seule la nécessité d'un arrêt dans la division du réel, sur une idée d'infinité qu'il a empruntée à la science, et il trouve l'univers plus digne de Dieu s'il lui présente le spectacle d'une richesse sans mesure et sans limites. Kant va jusqu'à opposer avec réflexion et par méthode la raison pure à elle-même, et, selon les cas, il écarte ou accepte son intervention en métaphysique. Ainsi, après l'avoir, en théorie, liée au sensible, après lui avoir refusé le droit de savoir, par exemple, si, hors du sensible, ce qu'on pose comme inépuisable peut s'épuiser, il la charge, en morale, et en lui prêtant précisément le même mode d'argumentation,

le même instrument dialectique que nous a révélé l'analyse, et dont nous l'avons vu se servir toujours, de savoir ce qu'exige, ce que *requiert le fait constaté de l'obligation morale*, et de prêter toute son autorité à ces affirmations précieuses d'une liberté et d'une justice transcendantes que nous regarderions, nous aussi, comme des *requisits*, et qu'il appelle du nom analogue de *postulats*.

A l'appui des oppositions de principes que nous signalons, les exemples abondent, ils sont partout. Faut-il s'étonner maintenant qu'en ce perpétuel conflit de méthodes, toutes les tentatives paraissent vouées à l'impuissance, et qu'on s'habitue à n'y plus voir qu'un défilé de conceptions, intéressantes quelquefois, mais arbitraires? Le plus pressé, à l'heure qu'il est, n'est nullement de construire. Il faut savoir renoncer aux élans de l'imagination, aux audaces de la fantaisie, et, par une décision de bon sens, revenir en arrière, étudier de très près à sa base une métaphysique oscillante entre deux points d'appui, et lui laisser, après examen, le plus solide, le seul solide.

Elle prime tout aujourd'hui, c'est notre conviction la plus profonde, cette question de la méthode, toujours écartée et pourtant essentielle, si nous voulons avancer sans recul, et organiser nos conceptions; nous n'arriverons à descendre du nuage et à prendre pied, pour marcher ensuite d'un pas sûr, que si après avoir examiné impartialement les titres respectifs de la pensée

imaginative et de la pensée pure, nous pouvons enfin nous décider pour l'une ou pour l'autre et subordonner l'une à l'autre.

Qui voudrait se refuser à cette œuvre si utile de critique? Il ne s'agit point ici d'une critique abstraite où la pensée juge la pensée, et qui risque de se heurter au cercle vicieux; nous croyons plus intéressante et plus utile une critique qui ferait connaître les moyens dont disposent l'imagination et la raison, en même temps que leurs aptitudes et leur mode d'emploi en philosophie et dans la science. Le système des choses ressemble à une vaste équation algébrique où les quantités connues représenteraient les exigences à satisfaire et les résultats à obtenir; la lettre x , ou l'inconnue, le nom de la méthode qui y satisfait et de la faculté qui les obtient.

La lutte, on le voit assez, après ce que nous venons de dire est entre l'*idée* et l'*action*. Il faudrait prendre l'une et l'autre à leur point de départ, voir comment elles se posent, chercher même si l'une se pose aussi facilement que l'autre, et s'il n'arrive pas à l'une des deux de ne pouvoir se poser. Nous leur demanderions ensuite à quelles conclusions elles nous mènent et par quelles voies, quels résultats elles nous donnent et avec quelles garanties; il nous resterait enfin à savoir quelles conséquences, au point de vue de l'ensemble des choses et de l'ensemble des sciences, découleraient du choix qu'on a fait.

Le programme est à la fois simple et vaste ; mais qu'importe le temps à donner à l'œuvre si les efforts sont suivis, si les contradictions apparentes peu à peu se résolvent, si l'on espère enfin pouvoir avancer. Il est bien moins téméraire et beaucoup plus sûr de songer à écarter les obstacles, de déterminer la route à suivre, et enfin de prendre un guide, que d'oser, sans critique et à la hâte, donner, après mille autres, des explications de l'univers qui, faute d'entente sur les principes et sur la méthode, ou n'expliqueraient rien, ou n'expliqueraient ce qu'elles se proposent d'expliquer qu'au point de vue personnel et arbitraire qu'on aurait choisi.

Dès l'antiquité, l'attention des penseurs a été appelée sur le dualisme inquiétant et, en apparence, irréductible, des points de vue qui divisent les philosophes ; au moyen âge, les maîtres de la pensée, et pour ne citer que les plus connus, Abélard et saint Thomas, ont noté dans leurs écrits et mis en plein relief ce « *oui* et ce *non* », ce « *sic* » et ce « *non* » qui, comme un mal profond, mine, à sa racine même, la sagesse humaine. Plus tard, sans parler de Hobbes et de Hume, Bayle cherche à le rendre sensible en reprenant, comme un défi à la raison, les arguments de Zénon d'Élée. Kant enfin veut pénétrer le mystère ; il descend au plus profond de l'antinomie où il sent bien qu'est tout le mystère à éclaircir, et il n'en sort que pour condamner la raison.

Hégel se proposa de la sauver. C'est par là qu'en dépit

de tant d'obscurités et d'affirmations téméraires, il apparaît grand. Grand aussi pour avoir vu que tout est ou doit être antinomie sur ces cimes où la science et la philosophie se rencontrent, parce que, à de telles hauteurs, science et philosophie mêlent nécessairement leurs points de vue et leurs méthodes. Il suffit d'examiner, dans la Logique, comment, au premier moment de son progrès, l'idée active évolue, pour s'apercevoir que c'est bien l'imagination et la raison que le philosophe met aux prises. L'être est posé, puis aussitôt, par un mouvement contraire, il s'oppose cette ombre d'être, le néant, et de cette lutte intérieure sort la réalité viable et finie, sorte de compromis entre le néant et l'être.

Au vrai, la logique de Hegel nous paraît surtout admirable par l'idée qui la domine; mais, d'une part, elle déduit le monde, et il est douteux que le monde puisse se déduire; de plus, elle complique le problème en donnant à la raison pure mission de toujours réconcilier deux affirmations contraires. Ces affirmations sont d'ordinaire l'une imaginative, l'autre rationnelle, cette dernière le plus souvent excessive ou incomplète. Il en résulte que dans l'acte de *synthèse* la raison est chargée de se redresser elle-même, ce qui paraît vraiment bien inutile, lorsqu'il lui est si facile de se poser tout d'abord en face de l'imagination, appuyée sur le principe d'identité dans sa rectitude et dans sa droiture absolues.

L'arbitre véritable entre l'imagination et la raison

pure ne saurait être, selon nous, emprunté au domaine de la pensée. Il n'est pas de raison pour juger ou critiquer la raison. L'arbitre doit assister à la lutte, mais il faut qu'il la domine, et que sa décision puisse s'imposer. Où le trouver? C'est, croyons-nous, le système des faits et des choses qui nous le donne. Il est là, devant nous, prêt à justifier qui réussira, à condamner qui échouera dans l'essai de solution de la grande énigme proposée par lui.

C'est sous cette forme, du moins, qu'on voudrait voir se poursuivre entre l'*action* et l'*idée* un débat devenu enfin méthodique, et qui, dès lors, aurait chance d'être fructueux.

Dans un tel débat, qu'on me permette de le dire, je prendrais résolument parti pour l'action, et j'essaierais d'établir qu'au cas même où l'idée inerte pourrait se poser, au cas même où il lui serait aussi facile qu'à l'action de répondre à toutes les exigences de la pensée philosophique, elle échouerait en dernier ressort, devant l'arbitre dont je viens de parler, impuissante à expliquer la nature, impuissante surtout, ce qui n'est pas moins indispensable, à unifier la science dont les membres épars veulent se rejoindre sans que la pensée imaginative, on le verra, puisse les rejoindre jamais.

C'est dans ce cadre, pour moi tout fourmillant de faits et d'idées, que je serais heureux enfin de me recueillir; ainsi je paierais ma dette à des convictions avec qui j'ai

vécu, convictions chères, dont les circonstances, maîtresses de mon vouloir, ont retardé l'expression, mais dont jamais, je puis le dire, elles ne m'ont distrait.

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES

Par ÉLIE HALÉVY

Professeur à l'École des Sciences Politiques.

L'homme pense; et la philosophie est, par essence, un effort de la pensée pour se définir elle-même. Existe-t-il, dans la conscience humaine, une donnée immédiate, douée de propriétés irréductibles, qui serait la sensation; et sentir, est-ce la fonction essentielle de l'être pensant? Ou bien les sensations sont-elles constituées de telle sorte que l'on ne saurait assigner à aucune une existence et une nature autonomes, qu'elles ne puissent jamais être éprouvées que par rapport à d'autres sensations avec lesquelles elles forment un système, et est-ce alors la formation de ce système de relations qui doit être considéré comme constituant la pensée prise dans son essence? Cette opposition de points de vue peut-être considérée comme définissant les deux systèmes rivaux du sensualisme et de l'intellectualisme. Le conflit remonte aux origines de la spéculation philosophique; il durera sans doute aussi longtemps qu'elle. A chaque forme nouvelle adoptée par

la philosophie sensualiste, l'intellectualisme est tenu de répondre par une formule nouvelle; et c'est en quelque sorte grâce aux critiques perpétuelles du sensualisme, que l'intellectualisme, vrai dès l'origine, peut sans cesse se transformer et progresser. La plus récente formule du sensualisme, c'est l'associationnisme psychologique. Cette doctrine postule, pour interpréter les phénomènes de la vie psychique, deux principes distincts : d'une part des états de conscience, des sensations immédiates, qui existent absolument et en soi; d'autre part, des lois d'association des images qui régissent l'ordre d'apparition des phénomènes sensibles dans les consciences individuelles. Nous voulions discuter le sensualisme sous sa forme actuelle, et peut-être est-il sage que le philosophe intellectualiste se contente de la tâche accomplie, s'il réussit à *perpétuer* la thèse qu'il défend, en la restaurant *perpétuellement* contre le plus récente hypothèse formée par les défenseurs de la thèse adverse. Nous voudrions montrer que les deux principes simultanément postulés par l'associationnisme sont contradictoires, et que, si l'on admet l'existence des lois d'association, il faut les considérer non seulement comme réglant l'ordre d'apparition, mais comme constituant la nature des phénomènes associés. Alors, si l'associationnisme est vrai, le sensualisme est faux, et inversement entre l'associationnisme et le sensualisme il faut opter. C'est par une interprétation de l'associationnisme que nous voudrions réfuter le sensualisme.

Aux termes de la philosophie de l'association des images, le principe de causalité, fondement du déterminisme scientifique, apparaît comme une formation secondaire, comme un produit dérivé de deux lois fondamentales de l'association des images, la loi de contiguïté et la loi de ressemblance. Mais cette « explication » du principe de causalité par le principe d'association peut être entendue de plusieurs manières.

Explication, cela peut vouloir dire d'abord explication d'une illusion. On peut entendre d'abord que la doctrine de l'association nie le principe de la causalité; et cette conception strictement négative de la doctrine est celle qui convient le mieux à la rigueur de la thèse sensualiste. Si le type de l'existence, c'est l'existence sensible, on ne saurait attribuer de réalité aux rapports qui relient, ou sont supposés relier les existences sensibles, et qui ne sont eux-mêmes ni des sensations ni des images de sensations. Ils sont les habitudes de l'esprit, habitudes non absolument contraignantes, puisque entre plusieurs phénomènes contigus, ou semblables, à un phénomène donné, l'imagination est libre de choisir l'un ou l'autre, habitudes non absolument constantes, car une habitude pourra toujours être détruite par une habitude contraire. Si le principe de causalité se ramène au principe de l'association des images ainsi interprété, c'est l'indéterminisme qui est le vrai. Il n'existe pas des lois. Il n'existe que des sensations détachées.

Or on peut raisonner autrement. Les relations des idées entre elles ne sont ni des sensations ni des images. Faut-il en conclure qu'elles n'existent pas? ou bien au contraire que l'existence sensible n'est pas le seul type d'existence concevable? Ce sont, dit-on, des apparences. Mais quelle signification présente, dans la thèse sensualiste, l'opposition de l'être et du paraître? Ce sont, dit-on encore, de simples habitudes de l'esprit. Mais une habitude est insaisissable à l'intuition sensible; il y a donc, dans l'âme humaine, d'autres façons d'exister que l'actualité du phénomène sensible. En dernière analyse, l'associationnisme admet deux types d'existence : celui qui convient aux phénomènes, et celui qui convient aux lois. Chez le fondateur de la doctrine, chez Hume, il est difficile de déterminer quelle est la préoccupation dominante : critiquer le déterminisme et ruiner la science, ou bien l'étendre aux phénomènes de la vie psychique, et fonder une science de la vie morale, individuelle et collective. D'ailleurs le caractère déterministe de la doctrine s'est accentué, à mesure que la psychologie associationniste tendait à s'unir avec le dogmatisme matérialiste. Le psychologue associationniste admet l'existence de deux mondes, l'un interne, l'autre externe, chacun régi par des lois causales particulières, harmoniques entre elles : sous l'action du principe de l'association des images, l'intelligence tend constamment à s'adapter plus étroitement aux lois de la nature extérieure.

Mais cette hypothèse est également inadmissible. Car, pour affirmer que deux systèmes existent, indépendants l'un de l'autre, et pourtant se correspondent entre eux, il faudrait que l'on pût se placer en un point extérieur aux deux systèmes, et d'où les deux systèmes fussent à la fois visibles. Mais c'est ce que ne saurait faire la pensée sans sortir d'elle-même, puisque elle-même est un des deux systèmes considérés. En réalité, le monde extérieur est intérieur à la pensée; et son extériorité elle-même est constituée par sa conformité aux lois de la pensée, si les lois de la pensée existent. Elles existent, si elles sont les lois de l'association des images, et si les lois de l'association sont nécessaires non pas seulement à l'union, mais à l'existence même des images et des sensations. L'hypothèse, c'est que les sensations existent par elles-mêmes, ont une nature propre, puis que les lois de l'association des images viennent s'ajouter, pour en régler l'ordre d'apparition. Notre thèse, c'est que l'association détermine la nature même des sensations associées, que toute sensation est, par définition, une association d'éléments. L'esprit est alors, par essence, un principe d'association; car, en admettant même que penser soit sentir, sentir, c'est distinguer et comparer, c'est déjà juger; en un seul mot, sentir, c'est associer.

Voici par quels arguments on peut justifier cette proposition fondamentale :

1° Si la sensation constitue une fonction de l'esprit,

qui se distingue de la fonction d'association, il doit être possible d'éprouver isolément un de ces états simples de conscience, qui sont, dans l'hypothèse associationniste, les éléments de la vie mentale, en dehors de toute association avec tout autre état de conscience. Or on démontre, au contraire, que toute sensation est la perception d'une différence. C'est une seule et même chose qu'éprouver une sensation continue, et n'éprouver aucune sensation. Il faut, pour qu'une sensation soit éprouvée, qu'elle le soit par contraste avec une sensation différente. En dernière analyse, éprouver une sensation, c'est éprouver deux sensations. La sensation n'est pas éprouvée, puis associée accidentellement à telle ou telle sensation étrangère. L'association de chaque sensation avec une sensation qui en diffère, c'est-à-dire, en d'autres termes, la perception de cette différence, est constitutive de la sensation elle-même. *Sentir, c'est associer.*

2° Plaçons-nous à un autre point de vue. Admettons, pour un instant, qu'il existe des états simples de conscience, susceptibles d'être éprouvés isolément, et connus dans leur nature propre. Il faudrait, pour que l'on pût dire véritablement d'eux qu'ils ont une nature propre, que ces états simples fussent comparables entre eux sous le rapport de la différence, de l'identité et de la similitude. Or ni la similitude, ni l'identité ne sauraient convenir à des états de conscience élémentaires, mais seulement la différence, non pas la différence déterminée, qui

implique la présence, dans les termes comparés, de certains éléments d'identité, mais la différence absolue, qui résulte de l'impossibilité de comparer. On ne peut concevoir, d'abord, des états de conscience simples qui soient semblables : car les deux notions de simplicité et de similitude s'excluent, puisque similitude signifie identité de certains éléments et différence de certains autres. Je dis en outre qu'on ne peut pas concevoir deux états de conscience simples qui soient identiques.

Soient, en effet, deux individus, Pierre et Paul, qui éprouvent, ou croient éprouver en même temps la sensation que nous appelons la sensation du rouge. Est-il possible d'affirmer que chacun de son côté éprouve une sensation simple, et que les deux sensations sont identiques par leur nature? Cependant supposons que, dans un objet rouge et vert que Paul aperçoit, Pierre voie rouges les parties aperçues par Paul comme vertes, et vertes les parties aperçues par Paul comme rouges : cette interversion des couleurs serait pour l'un et pour l'autre comme si elle n'était pas. Donc, pour que Pierre et Paul s'accordent en matière de couleurs, il n'est pas nécessaire que tous deux aperçoivent les mêmes couleurs : il faudrait pour s'assurer de cette identité, que la conscience de Paul, tout en conservant sa nature, pénétrât dans la conscience de Pierre; ce qui est absurde. Il suffit que tous deux aperçoivent les mêmes différences de couleurs : l'accord cesserait entre eux à partir du jour où une différence de

couleurs, aperçue par Pierre, ne le serait point par Paul ; et c'est ce qui arrive dans les cas de « daltonisme ».

Soit maintenant un individu qui, ayant hier éprouvé la sensation du rouge, croit éprouver aujourd'hui la même sensation. Est-il possible d'affirmer que deux états simples de conscience, identiques quant à leur nature, ont été éprouvés par lui successivement, hier et aujourd'hui ? Pour qu'il fût possible de s'en assurer, il faudrait que mon état de conscience d'hier ressuscitât dans mon état de conscience d'aujourd'hui, sans se confondre cependant avec lui : hypothèse absurde. En réalité, pour que je puisse aujourd'hui reconnaître une couleur que j'ai aperçue hier, établir un accord entre mes sensations d'hier et mes sensations d'aujourd'hui, il faut et il suffit d'admettre que, dans chaque instant du temps, je perçois non pas un état de conscience simple, mais un système de sensations, en relations les unes avec les autres, et que je dis reconnaître une sensation, non pas lorsqu'elle est demeurée identique à elle-même, envisagée dans sa nature intime — c'est une hypothèse dont on ne saurait même dire qu'elle ait un sens, — mais lorsque la sensation est restée, dans le second instant où je la considère, différente de toutes les sensations dont, au premier instant, elle était déjà différente.

Bref, dans l'un et l'autre cas, les affirmations portent non sur des sensations, mais sur des différences de sensations. Éprouver une sensation identique, c'est per-

cevoir une différence identique. Pas de sensation qui n'implique des éléments associés. *Sentir, c'est associer.*

Bref le principe de l'association est un principe non régulateur, mais constitutif de la sensation. Les lois de l'association ne sont pas des relations extérieures aux termes qu'elles unissent, et que nous révèle l'observation empirique : les conditions de la sensation, elles sont des principes susceptibles de démonstration, dès qu'on aura démontré que, sans ces principes, la sensation serait impossible. Plus précisément, nous ne commençons pas par éprouver des sensations simples, avec lesquelles, par voie d'association, nous recomposons l'ensemble : il n'y a pas de sensations simples, puisque toute sensation se dédouble en une différence. Les sensations que parfois nous considérons comme simples ne sont que des ensembles qu'il nous plaît temporairement de considérer comme des éléments irréductibles en éléments plus simples. Le tout existe avant les parties, l'association des éléments avant les éléments; et les lois d'association des images, convenablement interprétées, apparaissent comme les lois suivant lesquelles nous dissociions le tout en objets distincts, tels qu'il soit possible de les réassocier pour connaître, par le détail, l'ensemble primitif.

Lorsque deux, ou plusieurs états de conscience ont été éprouvés une, ou plusieurs fois, en contiguïté l'un avec l'autre, ils tendent à reparaitre ensemble dans la conscience : ainsi s'énonce la loi d'association par contiguïté.

Or, contiguïté implique à la fois proximité et distinction dans l'espace. Mais les états de conscience qui sont associés par contiguïté doivent-ils être considérés comme étant eux-mêmes inétendus, ne comprenant pas de parties contiguës? Par quel miracle veut-on alors qu'ils soient soumis à des relations spatiales, que par leur union ils constituent un espace? Doivent-ils être conçus au contraire comme étendus, et soumis à la loi de l'espace non pas seulement quant aux relations qu'ils soutiennent avec d'autres phénomènes, mais quant à leur nature interne? Alors ce ne sont plus des états simples de conscience, ce sont des objets, constitués eux-mêmes par une multiplicité de parties contiguës. Je vois une maison, et à côté de la maison, un arbre; j'associe l'idée de l'arbre à l'idée de la maison. Mais l'idée de la maison est elle-même une idée composée par une multiplicité d'idées de parties contiguës. La loi d'association par contiguïté attire précisément l'attention, telle qu'on l'énonce généralement, sur les plus lâches et les plus insignifiantes de nos associations intellectuelles. Voici au contraire comment nous proposerions de l'interpréter. L'univers est un tout que compose un nombre infini de parties contiguës les unes par rapport aux autres dans l'espace, et mobiles; notre pensée ne saurait percevoir distinctement un nombre infini; d'où le recours à cet expédient nécessaire, qui consiste à distinguer dans l'univers infini des mondes finis, des objets qui diffèrent les uns des autres par la

place occupée. Un objet est un système de parties contiguës et mobiles, tel que les mouvements relatifs des parties soient complètement indépendants du mouvement de l'ensemble. Le « principe de l'indépendance des mouvements » fait de chaque objet un petit univers, analogue à l'univers total dont il est une partie. Le principe qui associe certaines parties de l'espace, en raison de leur contiguïté, à l'exclusion des autres, est le principe de la distinction locale, ou de la perception des objets.

Mais, puisque, par définition, les éléments et les mouvements qui constituent l'univers sont tous solidaires, quelle règle adopterons-nous pour placer en un point plutôt qu'en un autre les limites qui séparent ces ensembles, composés de parties plus étroitement solidaires, et que nous appelons des objets? C'est ici qu'intervient la notion de similitude, ou, si l'on veut, le principe d'association par ressemblance. La similitude n'est pas une propriété qui convienne à des états simples de conscience; bien plus, nous avons vu que l'identité elle-même ne pouvait s'affirmer d'un état simple, que l'identité apparente de deux sensations signifiait, en dernière analyse, l'identité de deux relations, c'est-à-dire une similitude. Mais l'intelligence s'arrêtera nécessairement à considérer comme des objets non pas indistinctement tous les groupements de parties, mais ceux qu'elle voit ou persister longtemps, ou se répéter fréquemment. Qu'il y ait des espèces, c'est-à-dire des systèmes de rela-

tions se reproduisant avec une certaine constance; qu'il y ait des individus, c'est-à-dire des systèmes de relations se conservant avec une certaine constance; c'est la condition de la perception des objets. Dans un univers soumis à la loi de l'espace, des similitudes sont possibles : car la nature de l'espace est telle que la forme y soit indépendante de la position et de la grandeur. Elles sont réelles, si l'induction est fondée, et si, du fait qu'un groupe de phénomènes s'est produit plusieurs fois simultanément, on peut induire avec des chances de ne point errer, de la présence d'un certain nombre de ces phénomènes à la présence des autres. Il ne suffirait pas de montrer, cependant, que le raisonnement inductif est à ce prix, pour démontrer que la pensée exige l'existence, dans la nature, de relations constantes. Mais notre thèse, c'est que l'existence de relations constantes, de similitudes naturelles, est la condition non pas de la science abstraite, mais de la sensation elle-même. Car toute sensation est la perception d'une différence, en d'autres termes d'un système de relations, en d'autres termes d'un objet. Or le principe qui fonde l'induction scientifique est en même temps celui qui fonde la perception des objets.

L'interprétation que nous proposons des deux lois classiques de l'association des idées est peut-être de nature à réformer la psychologie tout entière. Car l'associationnisme, tel que l'interprètent les sensualistes, accorde que

les sensations possèdent, en tant que distinctes de l'opération du principe de l'association, une nature propre, que les sensations sont identiques, différentes, ou semblables par leur caractère qualitatif, intensif, affectif. Cela étant accordé, on essaie de composer, avec ces éléments définis, tout l'édifice de l'intelligence. Mais si les sensations, dans la mesure où elles ont une nature déterminée, sont déjà les produits d'un principe d'association, il faut pousser l'analyse des phénomènes de conscience plus loin que ne fait l'école empiriste, et voir déjà, dans ces caractères soi-disant primitifs, autant d'associations intellectuelles.

Nous distinguons, parmi nos sensations, un certain nombre de classes, de similitudes qualitatives : nous tenons les sensations de la vue pour semblables entre elles, et de même encore les sensations de l'ouïe. Est-ce à dire que deux sensations visuelles, considérées comme des qualités pures, sont plus voisines l'une de l'autre qu'une sensation visuelle quelconque ne l'est d'une sensation auditive quelconque ? En réalité les deux qualités que nous considérons, si on veut les considérer abstraction faite de tout élément quantitatif ou spatial, ne diffèrent ni également ni inégalement. Elles diffèrent absolument, et sont incomparables entre elles : voilà tout ce que l'on peut en dire. Si nous tenons les sensations visuelles pour semblables entre elles, c'est parce que nous savons qu'elles sont éprouvées par l'in-

termédiaire d'un même organe, et qu'en elles nous pensons l'organe. De même, si nous comparons entre elles les sensations d'un même sens, il semble qu'elles sont qualitativement plus voisines entre elles les unes que les autres : mais c'est que nous avons conscience d'un effort d'adaptation de notre organe, plus ou moins grand selon les cas, lorsqu'il passe de l'une à l'autre. Toute classification de nos sensations suppose la connaissance, plus ou moins confuse, des parties diverses de notre corps, et des rapports que notre corps soutient avec le monde ambiant.

Les sensations ne diffèrent pas seulement par leur caractère qualitatif, elles diffèrent encore par leur caractère intensif. Mais des différences et des ressemblances d'intensité, on peut dire ce qui a été dit des différences et des ressemblances de qualité : nous éprouvons une sensation plus intense qu'une autre, lorsque nous jugeons qu'un plus grand nombre d'éléments nerveux, ou, si l'on veut, une plus grande étendue de notre système nerveux s'est trouvée intéressée dans la production de la sensation : cette prétendue propriété de notre sensibilité est constituée par une croyance.

Enfin le caractère affectif de nos sensations apparaît comme introduisant, dans le domaine de la qualité, un ordre de déterminations essentiellement irréductibles à l'analyse? Ici encore il nous apparaît que les prétendues impressions sensibles peuvent se résoudre en jugements,

et que tous les phénomènes de la sensibilité affective pourraient s'expliquer dans l'hypothèse où les impressions de plaisir ou de peine ne seraient pas autre chose que la série de nos jugements que nous portons sur le caractère, utile ou nuisible à la conservation de l'existence, des causes de nos sensations.

Cette interprétation de l'associationisme entraîne, semble-t-il, des conséquences importantes.

Ainsi se trouve résolu, le problème, embarrassant pour le philosophe, que soulève le dualisme généralement établi entre le monde de la qualité et le monde de la quantité. Si les qualités sensibles, en tant que telles, possédaient des propriétés définies qui leur permettent de constituer, par leur combinaison, un univers autonome, quelle correspondance établir entre cet univers qualitatif et l'univers quantitatif, objet de la science? Mais le problème cesse de se poser, si la distinction est factice. Qu'est-ce en effet que l'univers qualitatif? Le seul caractère qui convienne aux qualités sensibles, en tant que telles, c'est la différence indéterminée; toutes les déterminations que l'intelligence leur attribue, elle en est la créatrice; toute sensation est la connaissance d'un rapport, et la différence qui sépare la connaissance sensible de la connaissance scientifique n'est plus qu'une différence de degré : celle qui sépare le confus du distinct, l'implicite de l'explicite.

En outre notre interprétation du principe de l'asso-

ciation est de nature à réformer certaines notions courantes en morale. Qu'est-ce que la morale du sensualisme ? Si, d'une part, l'homme est essentiellement un être sentant, capable de plaisir et de peine, qui cherche le plaisir et fuit la peine, l'idéal moral, c'est le bonheur, entendu comme s'il consistait dans la liberté, dans la négation de toutes les lois. En ce sens la morale qui dérive de la psychologie sensualiste, c'est la morale de l'indéterminisme : Doctrine qui, au cours du siècle libéral par excellence, a pris successivement, en raison même de son caractère indéterminé, les formes les plus variées, proposant tour à tour comme idéal à l'homme le règne de la charité qui méprise la raison, du désir sensuel qui méprise la règle, de la force qui méprise le droit. — Mais si, d'autre part, l'observation des associations régulières des idées humaines enseigne que le bonheur de l'individu est soumis à certaines conditions constantes est-ce que la sagesse ne prescrit pas à l'individu de s'adapter consciemment à ces conditions, comme il s'y adapte déjà spontanément, par le jeu des lois de l'habitude et de l'association des images ? Ce qui fait sur ce point l'incertitude de l'associationisme courant, c'est le dualisme qu'il maintient entre la sensation, d'une part, et, d'autre part, le principe de l'association des images ; alors les lois qui associent notre bonheur avec le respect des obligations nécessaires apparaissent comme autant de contraintes imposées du

dehors à notre sensibilité, et dont notre sensibilité conserve, tout au moins logiquement, la possibilité de s'affranchir. Mais, s'il faut opter, dans la doctrine associationiste, pour l'idée associationiste contre l'idée sensualiste, et si le principe de l'association apparaît, en dernière analyse, comme constitutif de la sensation, s'il rend compte, en particulier, de l'origine intellectuelle des impressions de plaisir et de peine, alors l'ordre apparaît comme notre nature elle-même; la conservation de l'ordre comme le principe de la morale; l'amour de l'ordre comme le plus fondamental de nos mobiles, celui auquel on pourrait démontrer que se ramènent tous nos mobiles, malgré leur apparente diversité. Ainsi le principe de l'association des idées, défini dans sa pureté, restaure en morale les idées de relation constante et de détermination rationnelle, que, par un étrange paradoxe, la philosophie de la liberté en avait détachées.

LES CONCEPTIONS DE LA CAUSE ET DE LA CONDITION RÉELLE

Par SHADWORTH H. HODGSON

Jamais probablement conception plus lumineuse n'a été formée, jamais pas d'une importance plus permanente n'a été fait, en philosophie, que le jour où Aristote embrassa toute l'universalité de l'être dans sa classification, distincte et complète, des quatre causes, c'est-à-dire des quatre chefs sous lesquels nous pouvons grouper les réponses que nous sommes en état de donner aux questions *Quoi? Pourquoi? et Comment?* au sujet de tout ce qui peut entrer dans notre horizon, comme objet de pensée ou de conjecture.

La classification d'Aristote est familière à tous mes auditeurs. Pour les résumer, les quatre causes, ou mieux les quatre genres de causation, sont les suivantes : la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente, et la cause finale : ou, en d'autres termes, ce avec quoi une chose est faite, ce qui la définit spécifiquement comme telle

ou telle, ce qui l'amène à l'existence, et ce qu'elle tend, ou ce qu'on a l'intention qu'elle tende, à faire ou à devenir. Peut-être quelques-uns trouveront-ils commode, comme je l'ai trouvé moi-même, pour les saisir dans leur ensemble et apercevoir leurs relations réciproques, de les représenter comme occupant les quatre côtés d'un carré, — la cause formelle au sommet, la cause matérielle en face et au bas de la figure, la cause efficiente à gauche et la cause finale en face, à la droite de la figure.

Car c'est un fait, que la cause matérielle et la cause formelle d'une part, et d'autre part la cause efficiente et la cause finale sont complémentaires l'une de l'autre. Les causes matérielle et formelle prises ensemble font un objet spécifique, et répondraient, si on les connaissait, à la question *Qu'est-ce que c'est que* la nature d'une chose particulière en un moment donné, puisqu'ils en sont les éléments constitutifs inséparables. Les causes efficientes et finales sont extérieures à la nature d'une chose donnée en un moment donné, la première se rencontrant quelque part au nombre des faits antécédents ou concomitants, la dernière quelque part au nombre des faits consécutifs, dans la file prolongée des événements de son histoire ou de son évolution, et fourniraient, si on les connaissait, des réponses respectives aux deux questions *Comment* et *Pourquoi* la chose est-elle venue à l'être.

Mais cette séparation tranchée entre les causes matérielle et formelle prises ensemble d'un côté, et les causes

efficiente et finale prises ensemble de l'autre, n'est admissible qu'à titre de séparation provisoire, répondant à des préoccupations de méthode, et serait de nature à égarer si l'on y voyait l'affirmation d'un fait vérifié. Je veux dire que, lorsqu'on exclut, comme il a été dit ci-dessus, une cause efficiente ou finale de la nature de la chose soumise à l'examen, l'exclusion a pour but unique de venir en aide à l'examen, et non pas d'anticiper sur les résultats. Il doit arriver qu'une ou plusieurs des causes efficientes d'une chose donnée en un moment donné se trouvent consister dans des états antérieurs de la chose elle-même, et s'être perpétuées jusque dans son état actuel, de telle sorte que, tout au moins dans ces limites, la chose contienne en soi sa propre cause efficiente. De même encore parmi les causes finales, ou raisons d'une chose donnée en un moment donné, la chose elle-même à un plus haut degré de développement ou de perfection peut se trouver, et parmi les caractères qu'elle présente à ce plus haut degré, quelque chose peut se trouver, qu'elle possède dès maintenant, au moment donné où se fait l'enquête.

La raison d'effectuer cette séparation ou cette exclusion provisoire n'en est pas moins claire. Nous voulons pouvoir désigner avec clarté et précision quelle est la chose dont nous cherchons les causes efficientes ou finales. En même temps, son caractère provisoire, du moment où on la considère comme un secours offert à la vue

bornée et aux faibles pouvoirs d'investigation de l'homme, est mis clairement en lumière par le fait qu'elle s'évanouit de la pensée, du même coup que les conceptions des causes efficiente et finale elles-mêmes, si nous supposons, *par impossible*, que sa tâche est complètement et, dans tous les cas possibles, accomplie. Car dans cet état d'achèvement idéal, qui peut seulement être conçu comme se produisant à *l'infini*, c'est-à-dire, dans une connaissance complète de l'universalité de l'être, toutes les causes efficientes et toutes les causes finales, comme nous les concevons maintenant, doivent être conçues comme formant des parties et des portions de l'Univers, et comme entrant à titre d'éléments constitutifs, c'est-à-dire à titre de causes matérielles ou formelles dans sa Nature infinie. L'infinité de l'espace, l'éternité du temps, toutes les formes du pouvoir, tous les modes de la conscience, sont compris dans cette conception de l'Univers. Nous ne pouvons nous concevoir que comme étant compris en lui, incapables de dépasser par la pensée, ou même de nous imaginer que nous dépassons son infinité et son éternité. Nécessairement c'est d'après la position que nous-mêmes y occupons que nous nous formons une image et une idée de l'univers, mais dans ces limites elles-mêmes, si nous nous en formons une idée, nous devons le concevoir comme ayant un contenu et une forme inséparablement unis.

Tout cela pour nous amener au sujet particulier de notre étude, la notion de cause dans ses rapports avec

celle de condition réelle. Et ici je dois commencer par remarquer que je n'ai pas à faire ici avec la notion de cause en général, mais avec celle de cause efficiente, car c'est seulement avec ce genre de cause, sur les quatre causes d'Aristote, que la notion de condition réelle entre en contact et peut se comparer. Que voulons-nous donc dire, qu'est-ce que nous introduisons dans notre pensée, par le terme de *cause efficiente*? Je suppose que tout le monde répondra — quelque chose qui fait que quelque chose d'autre, et non pas soi-même, existe ou continue à exister, que ce quelque chose d'autre soit un produit entièrement nouveau, ou un changement dans quelque chose qui existe déjà. En d'autres termes, c'est la conception d'un agent comme étant le véhicule, le possesseur, ou le stimulant d'une influence, d'une force, d'une activité, ou d'un pouvoir, quels que puissent être les effets que peuvent produire différents agents ou différentes influences. C'est pourquoi je considère que l'idée fondamentale est celle d'influence, de force, d'activité, ou de pouvoir (peu importe le nom); car c'est seulement en vertu du fait qu'elle possède ou exerce cela, qu'une chose quelconque reçoit le nom d'agent, c'est-à-dire de cause efficiente.

En conséquence, la question à se poser ensuite, c'est de savoir comment nous parvenons à l'idée d'influence, et ce que nous entendons par là, ou, pour l'exprimer autrement, quelle est la nature de la réalité qui en est l'objet?

La vieille réponse kantienne à ces questions était : 1° que l'idée était une idée *a priori*, ou catégorie de l'entendement, qu'on appelait Relation de la Causalité et de la Dépendance, et 2° que la réalité qui en était l'objet n'était rien de plus que la catégorie elle-même, puisque celle-ci avait été formée originellement dans le procès même de l'entendement, ou dans la pensée qui construit le monde phénoménal de l'expérience, et de cette manière seulement, et pour cette fin seulement. C'est ainsi que, dans l'hypothèse transcendantale de Kant, l'idée d'influence, quoique développée maintenant de façon à montrer ce qu'elle contient à l'état implicite, à savoir, une relation entre la causalité et la dépendance, est encore présentée comme une idée rigoureusement dernière et inanalysable, en ce sens qu'elle a son origine dans la prétendue faculté de comprendre d'un prétendu Moi transcendantal, et est non le produit, mais la source des réalités (si ce sont des réalités) qui semblent, dans l'expérience, en être les objets.

Mais quand, nous appuyant simplement sur l'expérience, nous examinons de plus près l'idée d'influence, nous voyons qu'elle n'est pas rigoureusement dernière et inanalysable, comme nous amènerait à le supposer cette théorie ingénieuse, édiflée sur une hypothèse aventureuse relative à la possibilité de l'expérience, mais qu'elle est au contraire susceptible d'être ramenée par l'analyse à des idées plus simples et plus fondamentales qui sont

directement empruntées au contenu de l'expérience positive elle-même, mise à part la question de sa possibilité, c'est-à-dire à l'expérience des opérations et des phénomènes d'une Nature appelée physique. Aux temps primitifs, et, pour ainsi dire, préscientifiques, de l'individu aussi bien que de la race, l'homme entre en contact, et en conflit, avec ce qu'on appelle les forces de la nature physique, chute des corps graves, dont le poids est souvent écrasant, action des vents et des vagues, ravages du feu, mouvements des corps célestes, auxquels nul obstacle ne paraît s'opposer, et ainsi de suite; il se trouve ainsi possesseur de tout un attirail de faits, d'où, par un facile procès d'abstraction, comme toute comparaison en suppose, l'idée d'influence, comme en étant le seul trait commun, ne saurait manquer de surgir.

Avec le cours du temps et le développement de la pensée, ce trait commun unique deviendra la seule présupposition logique commune requise pour comprendre ou interpréter les phénomènes où il a été trouvé. Plus tard, en raison de ce qu'il est la présupposition logique commune pour comprendre ou interpréter les phénomènes, on en viendra à le concevoir, conformément à une tendance bien connue de la spéculation humaine, comme en étant l'antécédent commun réel, ou la nature intime, faisant les phénomènes ce qu'ils sont, c'est-à-dire, des agents qui exercent des forces de divers ordres. Et alors, sur cette base, une fois que l'idée d'influence aura été

confrontée avec la grande différence, qui saute aux yeux, de la nature qui est visiblement au repos et de la nature qui est visiblement en mouvement, la conception fallacieuse de *la Force, Cause du mouvement*, finira par devenir une conception difficile à extirper, même de l'esprit des savants.

Admettez, cependant, comme la chose est, je crois, admise par la science moderne, que le mouvement, sous une forme ou sous une autre, qu'il soit arrêté ou non arrêté, qu'il soit, oui ou non, surmonté, ou exactement contre-balancé, par un mouvement dirigé dans un sens opposé ou différent, est un attribut inséparable, ou plus exactement constitutif, de la matière, et la première conception de la force, cause du mouvement, se trouve par là remplacée du coup par l'idée, plus simple et plus positive, de *la Force, Mode du mouvement*. En d'autres termes, à la place de la force conçue comme une influence dont on ne peut fournir de conception positive, et dont la prétendue conception repose sur un procès décevant de substantialisation d'une abstraction, nous avons maintenant le fait, accessible à l'observation positive, du mouvement, dont la pensée scientifique nous enseigne qu'il est inséparable de la matière. Nous ne pouvons, en fait, penser à la matière d'une façon définie et précise, sans comprendre la force, c'est-à-dire la force, ou le fait, de la cohésion, dans la conception que nous nous en faisons. Sans cette force, on ne saurait la penser comme existant

en aucune façon. Elle ne *serait* pas matière sans elle. Même un atome de matière, à supposer que les atomes soient des réalités physiques et non des points mathématiques, doit avoir une cohésion interne. De sorte qu'en définitive une étendue pleine et du mouvement, ces deux termes étant inséparablement unis, au lieu d'une matière toute faite subissant l'action d'une force toute faite, deviennent les éléments constitutifs irréductibles dont le monde physique est composé. En d'autres termes, cette tangibilité étendue, que communément nous appelons matière, implique la force, c'est-à-dire une tendance de ses parties à se mouvoir les unes vers les autres, qui est la cohésion, comme étant un de ses éléments constitutifs, et comme étant en outre cet élément constitutif que l'on supposait être auparavant une entité inanalysable.

Ainsi l'abstraction substantialisée, Force ou Action, est maintenant remplacée par le Mouvement, trait qui se présente positivement dans les phénomènes de l'expérience. Et il faut remarquer que cette nouvelle conception de la matière non seulement exclut la Force de sa position de cause transcendente ou surnaturelle, mais encore interdit à la matière elle-même, puisqu'elle ne contient pas de raison pour l'union inséparable de l'étendue pleine et du mouvement, de pouvoir être regardée comme existant par soi, comme étant une *Causa Suï*. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas la penser comme privée de cause ; et cependant nous nous trouvons

dans une ignorance totale et, semble-t-il, irrémédiable, sur le point de savoir ce qui peut en être la cause. C'est pourquoi en philosophie la doctrine du matérialisme ne se soutient pas. Cela dit en passant.

Ce qui vient d'être dit s'applique à la première des deux conceptions dont je me suis proposé de traiter, à savoir la notion de Cause Efficiente. Je viens maintenant à la notion de Condition Réelle. Tel est le principal objet de mon étude, et c'est ici que je suis le plus soucieux d'obtenir votre attention, et, si possible, votre approbation. Une cause efficiente consiste toujours en quelque portion ou portions de matière en mouvement, et en action et réaction avec quelque autre portion ou portions de matière en mouvement. Je ne parle bien entendu que des causes efficaces dont nous pouvons former une notion positive. Non que je prétende nier que des agents immatériels peuvent exister et exercer une action; je maintiens seulement que, les mêmes principes de raisonnement étant clairement applicables dans leur cas aussi, ils ne peuvent servir d'hypothèses explicatives, tant que nous ne pourrions former des notions pareillement positives et pareillement vérifiables de leur nature, comme nous pouvons incontestablement en former des agents et des actions physiques. De sorte que, pour le but que je vise à présent, je ne me propose de parler que de causes physiques.

Ainsi des portions de matière en mouvement, en action

et en réaction avec d'autres portions, sont ce que nous entendons à présent par des causes efficientes. Mais quels en sont les effets? Sont-ils aussi constitués par de la matière en mouvement, et rien autre? Non. Prenez le cas de la matière elle-même. Je l'ai appelée ci-dessus *Tangibilité étendue* en mouvement. Certaines portions de cette matière, heurtant notre organisme qui consiste en d'autres portions de cette matière, produisent — quoi? Des sensations de toucher et de pression; — ces mêmes sensations par lesquelles la nature de la matière elle-même, entendue comme une chose qui possède et exerce de la force, nous est connue de la manière la plus directe et la plus immédiate, et qui sont la base de la notion que nous nous en faisons. Vous voyez que les sensations sont au nombre de ses effets; c'est-à-dire des modes de conscience qui, à cet égard, diffèrent *toto cælo* de modes de la matière soumis à des modes de mouvement. Et cela est vrai non seulement des sensations de toucher et de pression, mais des sensations de tous les autres genres connus, de la vue, de l'ouïe, et ainsi de suite. Et non seulement des sensations, mais encore des sentiments de nature affective et émotionnelle; et encore, outre ceux-là, des sentiments qui appartiennent à ce qu'on appelle pour employer l'expression la plus courante et la plus claire la conscience de soi, des sentiments d'effort, de l'aperception des procès intellectuels et actifs, l'attention, la comparaison, la délibération, le choix, le jugement; qui

tous ensemble constituent notre connaissance de toute la nature de l'homme, à la fois morale et matérielle, telle qu'on en effectue la division intégrale sous les trois chefs bien connus du Sentir, de l'Effort et de la Connaissance; et dont nous avons montré, ou sommes en mesure de montrer qu'ils apparaissent dans un étroit rapport de dépendance avec les procès et les activités de son organisation neuro-cérébrale.

Or chacun de ces modes de conscience a quelque qualité spécifique qui lui est particulière, et est irréductible à celle de tout autre mode de conscience. Il y a plusieurs espèces de qualité dans la conscience, chaque espèce contenant un nombre indéfini de modifications et de submodifications en soi-même, mais spécifique et particulière quand on la compare aux autres espèces, outre qu'elle est, à titre de phénomène de conscience, différente *toto cælo* des modes de matière soumis à des modes de mouvement. Les sensations de lumière et de couleur constituent une espèce de qualité de cet ordre, spécifique et irréductible. Les sensations de l'ouïe, ou de son, en sont une autre. Et ainsi de suite. Les sensations d'effort et de tension en sont une autre. L'amour et la haine parmi les émotions ou les passions en sont d'autres. Sur tout le domaine de l'expérience nous parvenons à des espèces de qualité dernières et particulières, qui, en dehors du fait qu'elles occupent une durée temporelle, et dans beaucoup de cas quelque étendue spatiale aussi

— ce sont des traits qu'elles ont en commun avec la matière et le mouvement, — sont des qualités de conscience seulement, et sont, pour parler par figure, le tuf avec lequel et sur lequel toute notre faculté de connaître, de concevoir, et d'imaginer la nature de l'univers qui nous environne est construite. Ces formes ultimes, spécifiques et irréductibles du sentiment, en même temps que leurs modifications et leurs submodifications, et en même temps que leurs coéléments inséparables, la durée temporelle dans tous les cas, l'extension spatiale dans certains cas, sont toute la preuve, ou *causa cognoscendi*, dont nous disposons à la fois pour l'existence et pour la nature de l'Univers ou de la somme des choses.

Mais qu'est-ce qu'on entend par une qualité dans la conscience? J'écarte la question de savoir si la durée temporelle ou l'extension spatiale, dans quelques-unes ou dans la totalité de ses dimensions, peut être considérée comme étant au nombre des qualités de conscience, si l'on se fonde sur l'impossibilité de les séparer d'avec les qualités du sentiment qui en sont le contenu. Et je demande ce qu'on entend par une qualité du sentiment, je veux dire une qualité d'une espèce spécifique, dans la conscience? Évidemment nous ne pouvons en donner de définition en termes de conscience, puisqu'elle est particulière et irréductible. Mais il est clair aussi que ce que l'on entend par le nom général de *qualité*, c'est de la distinguer d'une manière tranchée d'avec la *quantité*. On

veut également, la chose est presque aussi claire, la distinguer d'avec le *quand* et d'avec le *où* de son expérience, ou de sa pensée, actuelle. C'est simplement la qualité en tant que qualité dont on veut parler.

Or c'est ici que surgit le point spécial que je désire vous soumettre. En admettant que la conscience, comme il a été dit plus haut, est le produit de la matière en mouvement, alors la question qui surgit est la suivante : — Est-ce que de la qualité de la conscience elle-même, ou de celle de l'un quelconque de ses modes, en tant que qualité, on peut montrer qu'elle est produite ainsi? Il ne saurait y avoir qu'une réponse : c'est que nous sommes entièrement incapables de concevoir une qualité quelconque de conscience, en tant que qualité, comme ayant été causée de quelque manière que ce soit. Essayez de le faire, vous trouverez que dans tous les cas ce que vous concevez, ce n'est pas la cause de la qualité en tant que qualité, ou du fait qu'elle est *ce qu'elle est*, c'est la cause de son apparition ou de son existence, la qualité elle-même étant présupposée. Comment des vibrations de l'éther heurtant une rétine en communication avec un cerveau sont-elles *cause* que les *qualités* de la lumière, ou couleurs, sont *ce qu'elles sont* comme sensations, en tant qu'on les distingue du fait qu'elles apparaissent comme sensations? Si vous attribuez la causation de la qualité sensible de lumière, par exemple, à un Esprit créateur, vous devez cependant concevoir cet Esprit comme ayant

eu l'idée, la connaissance, de la qualité de lumière, avant de la créer; de sorte qu'ici encore la qualité en tant que qualité demeure privée de cause, et que l'on n'en fournit en aucune manière la raison ou l'explication en admettant qu'elle a existé comme idée, avant d'exister comme sensation.

Le même raisonnement vaut dans tous les cas. Il est inutile que je mette votre patience à l'épreuve en apportant d'autres exemples. J'ajouterai seulement que le raisonnement que j'ai appliqué ici au cas de la matière en mouvement, quand on suppose qu'elle est la cause de la qualité dans la conscience, s'applique avec une rigueur égale à un agent, ou à une action, immatériels, si l'on venait à supposer que telle en est la cause. La difficulté ne réside pas dans la nature de la cause supposé, mais dans celle de l'effet supposé, à savoir de la qualité en tant que qualité, qui n'est pas susceptible d'être pensée comme ayant une cause.

Mais alors observez quelle conséquence suit nécessairement de ce fait, en ce qui concerne la notion de cause efficiente. Il est clair que nous lui avons jusqu'ici accordé une sphère d'action beaucoup plus vaste qu'elle ne l'admet. Nous lui avons attribué la production d'effets dans leur totalité, de leur nature ou de leurs qualités, en tant que qualités aussi bien que de leur apparition à titre d'événements, du commencement et de la continuation de leur existence. Nous devons donc réformer notre notion de la cause

efficiente, et en restreindre l'efficacité à la fonction de causer l'existence ou l'apparition de ses effets, lui soustrayant la fonction de causer la nature ou la qualité de ses effets. Car même dans les cas où l'effet qui résulte de l'opération de la cause consiste en quelque modification quantitative d'un genre spécifique de qualité, comme dans les variations de hauteur et d'intensité du son, ou bien où il consiste en quelque modification qualitative dépendant de la combinaison ou de l'arrangement des qualités dans leurs relations réciproques, comme dans le timbre ou la « couleur » des sons, ou dans le mélange ou le contraste des couleurs visuelles, cependant la qualité en tant que qualité qui résulte de là demeure inexpliquée par quelque changement qui puisse avoir lieu dans l'action qui la produit. On ne peut expliquer, par exemple, pourquoi une note dans un octave supérieur est d'une qualité plus aiguë ou plus perçante que la même note dans un octave inférieur, par le fait qu'elle est produite par le choc de vibrations plus rapides sur l'oreille. — En d'autres termes, on ne peut en toute rigueur attribuer que l'apparition seulement, et non la qualité d'effets d'un genre quelconque, aux causes dont on dit qu'elles les produisent. Réformée et restreinte dans la mesure où ces considérations le demandent, la notion de cause efficiente devient la notion à laquelle je donne le nom de *condition réelle*.

Nous pouvons conséquemment définir en termes généraux une condition réelle comme une chose telle que, l'exis-

tence ou la continuation en étant donnée, quelque autre chose, dans des circonstances données, vient à l'être ou persévère dans l'être, et ne le ferait pas en son absence. Nous sommes par là affranchis du souci de chercher, dans la nature des agents ou d'actions en jeu dans un cas particulier quelconque, une raison de la nature des effets qui leur sont assignés, et sommes conduits à chercher simplement les uniformités ou les lois qui peuvent être observées dans les séquences et les coexistences de faits, ou, en d'autres termes, dans les séquences et les coexistences des conditions réelles et de leurs conditionnés. C'est à cet examen inductif de faits simples qu'il appartient de découvrir quels genres d'objets sont en fait capables d'exercer une opération productive, à titre de conditions réelles. En admettant cet examen inductif plus approfondi, la définition générale du terme, puisqu'elle ne peut se fonder sur aucune hypothèse relative à la nature de l'agent ou des actions qui conditionnent réellement, doit recourir, pour avoir la précision voulue, au traitement identique de toutes les conditions réelles sur le pied de ce qu'on appelle en logique des conditions *sine qua non*, c'est-à-dire des conditions dont l'absence impliquerait l'absence de leur effet ou conditionné supposé.

C'est là, je crois, le but auquel les sciences positives ont pris depuis longtemps l'habitude de tendre, renonçant absolument à toute tentative pour expliquer les effets des forces

en les substantialisant comme entités, et n'employant leurs noms que comme des moyens pour désigner et reconnaître. Mais puisque l'esprit humain, pour employer la vieille expression, est fertile en ce genre d'abstractions substantialisées, il devient évidemment du devoir de la philosophie, qui examine la face subjective de l'expérience et de la pensée, de s'occuper de ces abstractions elles-mêmes, et d'essayer de réduire même les notions qui paraissent être dernières à leur forme la plus simple, et à la systématisation la plus simple qui soit d'accord à la fois avec elle-même et avec les faits d'expérience. La philosophie ne peut pas laisser sévèrement les abstractions substantialisées de côté, comme peuvent le faire les sciences positives.

Mais en accomplissant cette tâche critique et nécessaire, et en y employant les faits et les résultats que l'analyse a découverts en des temps divers, la philosophie peut souvent être conduite à voir dans les faits ainsi employés plus qu'une simple valeur critique et négative, et se trouver en vérité forcée, d'une façon peut-être inattendue, à les considérer comme des faits qui contribuent à agrandir plutôt qu'à restreindre cette conception générale de l'Univers, dont la formation (dans la mesure où l'homme peut en former une) est sa fin la plus haute et la plus caractéristique. Nous en avons, je crois, un exemple dans le fait même qui vient de nous contraindre à reformer notre conception de la cause efficiente, à savoir le fait que la

qualité en tant que qualité est incapable d'être pensée comme ayant une cause ou une condition réelle. Je suis loin d'être le premier à mettre ce fait en lumière ; mais, de même que sont variés les rapports sous lesquels on peut l'observer, de même les conséquences sont variées qui peuvent en être tirées.

Nous en avons déjà vu l'effet dissolvant sur la notion, jusqu'ici non analysée, de cause efficiente. Mais en même temps quelle vision ne nous ouvre-t-il pas, quelle conviction pratique ne nous impose-t-il pas, de l'immensité de l'Univers ! Peut-être le seul terme de comparaison que l'on puisse y trouver est-il fourni par ce spectacle des cieux étoilés (que l'on doit concevoir comme s'étendant bien loin au-delà des bornes de la vue humaine), dont Kant lui-même se sentait si profondément ému, qu'il n'en pouvait comparer la sublimité à rien d'autre qu'à la sublimité de la Loi Morale du Devoir.

Il doit en être de même encore de la pensée des genres irréductibles ou des éléments qualitatifs de conscience, qui ne peuvent être pensés comme limités au petit nombre de ceux qui pénètrent dans la conscience humaine, ceux-ci, du premier au dernier, dépendant, pour leur existence, de l'existence de l'organisme humain et de son milieu ambiant. Les genres irréductibles, ou qualités, de la conscience, sont donc pour notre pensée, en nombre pratiquement illimité, comme les étoiles, car nous ne connaissons rien par quoi leur nombre puisse être limité, et ne

pouvons concevoir leur nature, quoiqu'elle nous soit inconnue, comme ayant aucune condition réelle. Leur existence, d'autre part, si nous les concevons comme réellement existants, doit être conçue par nous comme dépendant de quelque chose qui, quoique entièrement inconnue de nous quant à sa nature, doit être cependant située par rapport à eux dans une relation analogue à celle où des conditions réelles connues sont par rapport aux qualités connues de la conscience humaine, qui nous sont familières.

SUR LA CRITIQUE ET LA FIXATION DU LANGAGE PHILOSOPHIQUE

Par ANDRÉ LALANDE

Professeur au lycée Michelet (Paris).

I

Dans toute science, il y a une part d'organisation artificielle et de convention; et si la philosophie, par certains côtés, est une sorte d'art ou de jouissance individuelle, il est incontestable, je crois, qu'il y a aussi en elle tout un ensemble de problèmes bien définis, psychologiques, logiques, moraux, cosmologiques, problèmes qui comportent par leur nature des solutions déterminées; — j'éviterai de dire : éternelles et absolues, car il faut toujours faire sa part, *in limine*, au doute radical de ceux qui ne croient rien immuable, même ce qui n'a jamais manifesté aucun changement; — mais au moins des solutions d'une valeur égale¹, par leur fixité et leur

1. Je me permets de renvoyer sur ce point à la communication de M. Gourd, lue à la précédente séance, et qui montre avec une vigueur si entraînante et si persuasive comment les problèmes philosophiques s'approchent par degrés de ces solutions.

généralité, à celles que comporte n'importe quel autre ordre d'études scientifiques ou littéraires.

Mais l'expérience montre que jamais ces résultats ne pourront être atteints si chacun travaille à part, crée sa langue et ses formules, et se désintéresse de ce que les autres ont pu penser ou pensent autour de lui sur les sujets dont il s'occupe. Cet état d'individualisme a sans doute ses avantages : il donne aux esprits une immense liberté ; il conserve aux œuvres philosophiques le charme et l'intérêt des œuvres d'art. Mais les dangers qu'il engendre sont tels que de toutes parts les hommes compétents commencent à les signaler ; et le fait même que nous sommes réunis dans ce congrès, organisé sur le modèle de ceux que tiennent depuis longtemps les savants, est une raison de croire que nous avons tous ressenti à quelque degré le mal de notre ancien isolement¹.

Ce manque d'union dans le travail et d'unité dans le langage a produit de singuliers effets. Comme la vérité est chose éminemment sociale, l'esprit du philosophe pro-

1. Voici quelques indications bibliographiques, probablement encore très incomplètes, sur ce mouvement terminologiste dans les dernières années : Eucken ; *Geschichte der philosophischen Terminologie*. — *Philosophical Terminology*, expository and appellatory, Monist, juillet 1896. — Mrs. Welby, *Sense, meaning and interpretation*, Mind, 1896. — A. Lalande, *Le langage philosophique et l'unité de la philosophie*, Revue de Métaphysique, septembre 1898. — A. Bertrand, *Lexique de philosophie*, Paris, Delaplane. — R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, Berlin, Mittler Sohn, 1899. — G. Vailati, *Sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura*, Turin, 1899. — F. Tönnies, *Philosophical terminology*, Mind, juillet 1899, octobre 1899 et janvier 1900. — Il faut en rapprocher, d'ailleurs, le mouvement parallèle de la logique algorithmique.

fessionnel s'est accoutumé à se passer de la vérité; quelques-uns même ont si bien pris l'habitude de cette stérilité qu'ils croiraient s'amoindrir en énonçant des vérités exprimables et transmissibles comme le font les physiciens, les naturalistes ou les historiens. Après plusieurs années d'un effort qui n'aboutit jamais, on devient le virtuose de la tension inutile; et contrairement à la vigoureuse confiance de Bacon, de Descartes, de Spinoza, de Kant, dans la possibilité de réussir et de conclure, on acquiert la dangereuse facilité de voir un air d'étrangeté aux objets les plus simples et aux jugements les plus solides, comme il arrive dans ces maladies où l'on ne peut fixer son attention sur un mot sans lui découvrir un aspect bizarre, qui inquiète la mémoire et fait douter de sa signification. — La plupart des savants, voyant cette irrésolution, méprisent les philosophes. Il ne faut pas que quelques exceptions nous donnent le change à cet égard. Ils ne peuvent admettre qu'on cherche à l'infini la définition de la définition et les principes des principes, puisque évidemment toute pensée doit toujours débiter par quelque donnée. — Ce mépris est grave; car il empêche le philosophe de remplir une fonction à laquelle seule il est propre, celle de jouer entre les sciences, morcelées et spécialisées chaque jour davantage, le rôle d'un organe de communication et de synthèse. Or, cette classe de travailleurs « spécialisée dans l'étude des généralités », la science en a le plus pressant

besoin : tout le monde se rappelle les paroles si prévoyantes d'Auguste Comte sur la pulvérisation des recherches scientifiques. Et, d'autre part, cette matière pratique à ses travaux, ce serait précisément le lest qui manque au philosophe, le plomb que réclamait déjà Bacon pour équilibrer l'esprit humain. Mais dans l'état actuel des choses les savants hausseraient les épaules — non sans raison — à l'idée de nous confier une telle charge : et je n'en excepte pas les savants qui s'adonnent eux-mêmes à la philosophie, souvent peut-être avec l'arrière-pensée qu'on ne risque pas grand'chose à s'aventurer dans un domaine dont les soi-disant propriétaires se gardent de définir les limites et d'inventorier le contenu.

Ce n'est pas tout. Par une anomalie bizarre qui met en contraste la valeur naturelle de la philosophie et son insuffisance intérieure, elle tient partout une place importante dans l'enseignement. Or il n'y a pas de professeur qui n'ait éprouvé combien cet enseignement est difficile, épuisant, je dirais presque combien il paraît impossible quand on le compare à celui de la physique, du droit ou des sciences naturelles. Pourquoi? Parce qu'il ne comporte pas de science faite, aucune de ces vérités dont parle Kant et qu'il assignait pour but à la philosophie, vérités qu'on sait ou qu'on ne sait pas, disait-il, mais sur lesquelles on ne chicane plus, et dont l'acquisition repose l'esprit en donnant une satisfaction à

son effort. En l'absence d'un langage précis, le philosophe est obligé de devenir un littérateur et de tâcher de rendre approximativement son attitude intellectuelle par des métaphores, antithèses, et autres figures de rhétorique. De là vient qu'au lieu d'acquérir par une longue pratique le sens profond des formules et des principes, comme le mathématicien ou le physicien, il est tenu de faire toujours du nouveau et de tirer sans cesse de soi-même des reconstructions dont il sait tout le premier combien elles sont instables.

Chacun se soustrait comme il peut à cette fatalité : la plupart enseignent l'histoire de la philosophie sous une forme plus ou moins détournée, car cela du moins peut être appris, étant chose à peu près certaine. Mais ce chaos de systèmes répond médiocrement au but d'éducation, et ne répond nullement au besoin d'organisation des idées, qui sont la raison d'être de l'enseignement philosophique. — Chaque étudiant fera-t-il cette organisation au prorata de ses capacités ? Il faudrait n'avoir jamais dirigé une classe de philosophie pour se bercer d'une illusion pareille : combien d'hommes possèdent la force synthétique de pensée nécessaire pour embrasser tant d'éléments ? Restent alors les catéchismes pour les croyants, les manuels pour les indifférents ; et c'est effectivement de cela qu'est fait le peu d'ordre qui se trouve dans les idées philosophiques des adultes, avec beaucoup de défiance à l'égard de « la philosophie ».

Ce résultat est incontestable. On peut douter qu'il soit heureux.

Je ne veux parler que pour mémoire de ce que deviennent les examens dans un ordre d'études aussi flottant. Aussi bien est-ce un inconvénient plus particulièrement local. Mais il est facile de constater que cet état de choses habitue les élèves à compter avant tout sur le « talent », c'est-à-dire sur la facilité verbale, l'imagination des constructions abstraites, l'habileté logique, et par conséquent, en définitive, sur le savoir-faire. Si la philosophie n'était qu'un délassement d'esprit, une gymnastique intellectuelle, et suivant le joli mot qui lui a été infligé par un mathématicien, « une conversation de savants après dîner », il n'y aurait que peu de mal à cela. Mais on parle beaucoup de nos jours, et avec raison, de la valeur éducative que doit présenter la classe de philosophie¹. Pour faire un citoyen capable de tenir utilement sa place dans l'État, on est généralement d'accord que rien ne vaut l'histoire des idées, qui élargit notre point de vue individuel; la psychologie, qui force l'esprit à la tolérance en lui faisant voir combien est délicat et limité le jeu de ses forces; la logique, qui prémunit contre les sophismes dont la vie politique et sociale accumule tant d'exemples; la morale, qui éclaire pour chacun les principes de la conduite et leur rapport aux applications; enfin l'esthétique même, qui fortifie le goût contre les

1. Cf. tout le compte rendu de la séance du Congrès du 1^{er} août.

contrefaçons de l'art, si nombreuses, si sacro-saintes aux yeux de leurs auteurs, si abêtissantes en définitive pour ceux qui s'y plaisent. — Mais il est visible que ce résultat bienfaisant ne peut être atteint, *pour la moyenne des esprits*, par une série d'exercices d'assouplissement, et encore moins par un approfondissement de soi-même qui est sans doute la seule vraie méthode métaphysique, mais dont ils sont radicalement incapables : je crois pouvoir en parler par une expérience déjà longue. On ne peut compter pour atteindre ce résultat que sur un enseignement apodictique, partant de principes *accordés* pour aboutir à des conclusions *nécessaires*. C'est ici qu'est, je crois, la solution d'une divergence qui paraît d'abord irréductible. Les philosophes, quand ils parlent de leurs études, se placent presque toujours au seul point de vue de l'homme de génie, ou du moins d'un esprit de haute valeur, entreprenant pour lui-même, ou pour quelques auditeurs d'élite, une organisation de ses croyances. Ce dont nous parlons en ce moment n'est pas cet effort créateur, auquel il serait évidemment vain de prescrire aucune règle, ou d'imposer aucune terminologie préétablie — aussi bien d'ailleurs que s'il s'agissait d'une création semblable dans la pensée scientifique, de l'œuvre d'un Newton ou d'un Pasteur. C'est l'enseignement d'un chef d'école à ses disciples ; ce n'est pas celui d'un professeur à des élèves, surtout dans un pays où toute la classe moyenne de la nation « fait sa philosophie », et a

besoin de la faire pour fortifier ses principes et se dégager de ses préjugés. On pourrait même dire que c'est encore ici une question de mots, et que le désaccord apparent vient de ce qu'on a pris *Philosophie* dans un double sens. Dans le premier cas, on entend par là l'effort de la pensée pour saisir, au delà des concepts scientifiques et pratiques, la réalité profonde de l'être qui pourra les confirmer, les rectifier ou les renouveler : c'est proprement la métaphysique. Dans le second, philosophie désigne l'ensemble des sciences morales, objectivement conçues, analogues par bien des points aux sciences de la nature et maintenant à chaque moment la cohésion logique et morale de l'édifice actuel ; ce qui est évidemment tout autre chose.

Ainsi, soit au nom des services que la philosophie peut rendre aux sciences, soit au nom de ceux qu'elle doit à la formation morale des hommes, il y a lieu de regretter cet état d'individualisme et de suspension où la maintient l'indécision du langage, et dans lequel se complaisent encore quelques-uns de ceux qui la cultivent.

II

Cet état de choses peut-il être corrigé par une amélioration et une fixation volontaires du vocabulaire philosophique ?

On peut d'abord écarter, je crois, le soi-disant argu-

ment d'expérience dont on use volontiers en pareille matière et qui consiste à dire que les philosophes ne peuvent s'entendre sur aucun point. Ce sont d'ailleurs surtout les esprits étrangers à la philosophie qui conservent cette illusion un peu naïve, et qui date du temps où par « philosophes » on entendait, comme dans *le Bourgeois gentilhomme*, les chimistes et les physiciens. M. Fouillée a fait observer avec beaucoup de raison que la diversité des opinions parmi ceux qui n'étudient pas habituellement la philosophie, est incomparablement plus grande que parmi les philosophes. Il suffit que par hasard un homme étranger à nos études vienne à prendre la parole au milieu de plusieurs d'entre nous, pour que nous sentions aussitôt, par la contradiction unanime que soulèvent certaines formules, combien il y a de points sur lesquels, sans y penser, nous sommes pleinement d'accord¹. Mais précisément parce que nous ne saurions nier ces vérités, et parce que l'intérêt d'une science, pour ceux qui la cultivent, est tout entier dans les points en litige, il arrive que nous ne prenons jamais la peine d'en parler entre nous; en sorte que ceux-là seuls les remarquent qui s'y trouvent forcés par la néces-

1. Je crois pouvoir dire que dans toutes les discussions auxquelles j'ai assisté au Congrès (sauf une seule, qui portait sur un point d'histoire et en écartant l'antinomie fondamentale de la foi) les adversaires de la raison ont abouti, sinon à une assimilation complète, au moins à un rapprochement notable de leurs formules. Presque toujours, d'ailleurs, au milieu de la discussion a surgi cette remarque : « Mais nous ne prenons pas les mots dans le même sens ! » Et, les sens distingués, il se trouvait que les propositions soutenues étaient plutôt complémentaires que contradictoires.

sité de l'enseignement, ou par la discussion avec des hommes qui les ignorent. Nous sommes comme les Français, qui se jugent tous si différents en France, et qui ne s'aperçoivent de leur ressemblance que lorsqu'ils se trouvent ensemble à l'étranger.

On peut remarquer, d'ailleurs, que nombre de questions jadis réputées insolubles — et pour cette raison *philosophiques* — sont devenues avec le temps questions résolues, et comme telles arrêtées dans un vocabulaire précis qu'on apprend au lieu de le refaire. Les arguments développés dans le premier livre du *De Dignitate* prouvent assez que le xvi^e siècle, et le xvii^e à son début, voyaient encore dans la science un amusement de curieux plutôt qu'une recherche de la vérité. Mersenne intitulait un ouvrage : *Questions inouïes ou récréations des savants*. Et cela ne doit pas étonner dans un temps où l'on tenait que la vérité était par nature le produit de la révélation. — Mais la méthode de Bacon et de Descartes a porté ses fruits. La structure du monde, la forme de la terre, le système astronomique, la gravitation universelle, l'hypothèse de Kant et de Laplace, l'idée transformiste de Lamarck et de Darwin sont des réponses plus ou moins exactes, mais positives, à des problèmes dont on avait dit longtemps : *Tradidit mundum disputationibus eorum*. — Objectera-t-on que tout ce qui pouvait être ainsi transformé en conclusions fermes a déjà été tiré de la philosophie pour s'organiser à part, et que

ce qui la constitue de nos jours est précisément le reliquat individuel, irréductible à la connaissance formulable et commune? Mais ce mouvement même par lequel la controverse se résout en science se continue précisément sous nos yeux. C'est pour échapper à cet esprit de dialectique que la psychologie et la sociologie réclament si ardemment leur émancipation. Dans la philosophie générale elle-même, la question de la vie, de sa nature et de ses propriétés essentielles, est en train de passer de l'état de thème métaphysique pour les amateurs de discussion à l'état d'un système analytique de questions comportant des réponses définies et acquises. On en peut dire autant des catégories de substance et de cause, dans leur rapport avec les principes de la permanence de la masse et de l'énergie; du problème même du devenir, en tant qu'il se transforme, dans l'ordre physique, en problème expérimental de la réversibilité ou de l'irréversibilité des phénomènes.

Est-ce à dire que dès à présent il n'y ait plus d'oppositions de pensée, et que toutes les contradictions soient verbales? Assurément non; mais du moins ces contradictions mêmes supposent déjà une conception commune des données en question, et peuvent être précisées, purifiées pour ainsi dire de toute complication accidentelle et factice, par l'emploi de termes bien déterminés, qui mettraient nettement en présence les opinions adverses, dans toute leur force et leur nudité. — De ce que, dans

une phrase, le philosophe emploiera les mots avec un sens précis au lieu d'un sens confus, s'ensuivra-t-il qu'il n'ait plus à sa disposition, pour rendre toutes les nuances de sa pensée, l'infinie combinaison de ces termes dont chacun sera devenu plus lumineux? La richesse de la parole philosophique n'en sera pas plus amoindrie que celle d'un clavier où l'on aurait substitué des notes justes à des sons troubles, multiples et mal accordés. Même au point de vue purement littéraire, les écrivains les plus originaux ne sont pas ceux qui emploient les mots dans le sens le plus indéterminé.

Pour un certain nombre de termes, qui sont déjà définis avec exactitude dans les sciences particulières, il suffirait de s'imposer comme règle de ne jamais les prendre que dans leur usage rigoureux. Tel est le cas des mots : *masse, direction, sens, énergie, potentiel*, etc. La convention est facile à faire, et à suivre; mais le laisser aller qui règne actuellement sur ce point est si général que cette règle seule réaliserait déjà un notable progrès.

Pour les termes, si nombreux pourtant, que les sciences elles-mêmes emploient avec moins de précision, *cause* ou *évolution* par exemple, il est nécessaire de s'entendre; et comme le seul moyen solide de prouver la possibilité d'un acte est de l'entreprendre, je demande la permission de proposer ici purement et simplement quelques exemples des équivoques philosophiques et des moyens de les dissiper.

Voici par exemple le mot *Évolution*. Ce mot s'emploie dans deux sens : l'un large, l'autre restreint. Le premier comprend la série complète des transformations d'un être ou d'une institution depuis le moment où l'on en peut saisir l'origine jusqu'au moment de sa disparition. On comprend ainsi, dans ce terme, accroissement et diminution, assimilation et différenciation, intégration et désintégration. Telle est la signification ordinaire du mot dans le langage courant, où il est devenu populaire : mais elle est fréquente aussi chez les philosophes. — Cependant il a un autre sens, celui qu'il reçoit dans la doctrine évolutionniste : on en trouve une sorte de définition dans la loi énoncée par M. Herbert Spencer, au chapitre xvii des *Premiers Principes*, et une formule extrêmement précise au chapitre iii des *Esquisses de psychologie* de M. Höffding. Ce mot marque alors non plus seulement la transformation, mais le développement en un sens déterminé, allant de l'homogène à l'hétérogène, de la ressemblance à la spécialisation, d'une moindre à une plus grande individualité. Ces deux significations, d'abord simplement différentes par leur extension, peuvent sur certains points devenir contradictoires : ainsi, par exemple, au premier sens, l'identification des êtres et la régression de leurs caractères individuels feront partie de leur évolution ; tandis qu'au contraire, au second sens, ces phénomènes constitueront une dissolution, opposée à l'évolution.

Il y a évidemment là une source de malentendus conti

nuels. Il pourrait être convenu que dans le langage philosophique le mot *évolution* ne sera jamais employé au sens large et vague, mais toujours au sens restreint et précis. « L'évolution, dirons-nous avec MM. Spencer et Hoffding, consiste dans le passage d'un état incohérent, indéfini, homogène, à un état cohérent, défini, hétérogène... Une individualisation progressive peut donc être donnée comme la marque de l'évolution sous toutes ses formes, en entendant par individu un être distinct de son milieu et indépendant, en tant qu'il peut réagir sur ce milieu avec un certain caractère unique. » Le mot *dissolution* désignerait donc au contraire l'assimilation des individus et le retour à l'homogénéité par le relâchement de la solidarité organique. C'est en ce sens que dans un précédent ouvrage¹ je me suis imposé de prendre ce mot. Mais j'ai constaté que l'usage courant du mot *évolution*, dans la littérature, au sens vague et général, constituait à cela de graves inconvénients. On pourrait les éviter en retranchant au contraire au mot *évolution* son sens étroit, et en le remplaçant toujours par *individualisation*, tandis qu'on substituerait de même à *dissolution* le terme d'*assimilation*, ou mieux encore peut-être celui de *convergence*, souvent employé par Auguste Comte avec une signification très voisine. Mais en tout cas il n'y a point ici d'autre difficulté que celle d'une résolution à prendre et à observer, puisque les idées mêmes qu'il

1. André Lalande, *la Dissolution opposée à l'Évolution*, Paris, Alcan, 1899.

s'agit de représenter sont actuellement définies aussi clairement que le sont en physiologie la respiration totale, l'aspiration et l'expiration.

Je prendrai, si vous le permettez, un second exemple, le mot *Nature*. C'est encore un exemple frappant des équivoques qui peuplent la philosophie — qui l'alimentent quelquefois — et qu'on éviterait en réservant une fois pour toutes les termes à leur usage *stricto sensu*. Stuart Mill, ce maître en matière de netteté et d'honnêteté philosophiques, a soumis ce mot à son analyse dans ses *Essais sur la Religion*. « Les mots *nature*, *naturel*, dit-il, et tous ceux qui en dérivent ont de tout temps tenu une grande place dans les idées et exercé une grande influence sur les sentiments du genre humain. Il est fâcheux qu'une famille de mots qui joue un si grand rôle dans la spéculation ait reçu tant de significations différentes, et pourtant assez voisines pour laisser la confusion se produire. Dans ces mots, en effet, se sont introduites une foule d'associations étrangères, pour la plupart aussi puissantes qu'invétérées, et ils excitent, en leur servant de symbole, des sentiments que leur signification primitive ne justifie pas. Aussi constituent-ils une des sources les plus abondantes d'où découlent le mauvais goût, les fausses philosophies, la fausse moralité et même les mauvaises lois. »

En effet, en analysant ce mot, il y distingue trois sens :
1° l'ensemble de tous les faits actuels et possibles en tant

que formant un tout idéal. Convenons donc ici de supprimer le mot nature et d'appeler ce tout de son vrai nom, l'*univers*, ce qui a l'avantage de ne rien préjuger sur son essence et son mode d'action ; — 2° ce qui constitue le propre d'un être et le distingue des autres : c'est l'essence ou le *caractère*. On sait combien est glissante la route qui va de la loi stoïcienne : vivre selon *la* nature, au conseil individuiste et libertaire : vivre selon *sa* nature ; — 3° ce qui arrive dans l'univers en dehors de l'action volontaire et intentionnelle des hommes, ou même contrairement à cette action. C'est ainsi que l'on oppose art et nature, civilisation et nature, et pour tout dire en un mot, esprit et nature. C'est à ce dernier sens qu'il serait souhaitable de réserver philosophiquement ce terme, facile à remplacer dans les autres acceptions, et dont je ne vois guère en ce cas de suppléant possible.

Il serait facile d'ajouter à ces exemples : les mots *cause*, *liberté*, *réalité*, *bonheur*, *morale*, et une foule d'autres exigeraient des distinctions analogues. Mais ce n'est pas ici le lieu de faire ce travail. J'ai voulu seulement montrer la possibilité, la facilité même, dans certains cas, d'une analyse dont la pensée philosophique, et par contre-coup la pensée courante recevraient un si grand avantage. J'ai voulu montrer aussi que cette analyse, loin de fixer dogmatiquement une orthodoxie factice et conventionnelle, permettra seule au contraire de donner toute sa force à la diversité des jugements, sur les points qui sont contro-

versables. Il n'y a, pour s'en assurer, qu'à voir combien plus nettement se caractérisent, une fois ces définitions faites, les différentes attitudes d'esprit évolutionnistes, ou les grandes conceptions opposées, monistique ou dualistique, qui séparent ou qui unissent l'esprit et la nature. C'est, en effet, en distinguant d'abord aussi fortement que possible le contenu de deux concepts, construits à partir de données différentes, qu'on peut ensuite revenir le plus vigoureusement à leur identité, suivant la méthode de Spinoza, qui conclut si volontiers par la formule : *Unum et idem sunt*. Est-il nécessaire de faire remarquer que cette identité présente une tout autre valeur pour celui qui a passé d'abord par une distinction précise des idées, que pour celui qui perçoit obscurément leur rapport dans la confusion d'un terme équivoque?

III

Puisque ce travail est matériellement possible, et moralement désirable, comment en réaliser l'exécution pratique?

Au point de vue idéal, il serait à souhaiter que cette unification des vocabulaires individuels fût en même temps la création d'une langue scientifique internationale. Ce doit être évidemment le but lointain et pour ainsi dire la limite mathématique de notre effort : car non seulement une pareille œuvre aurait une utilité scientifique,

mais comme tout ce qui unit les hommes en abaissant les barrières qui les séparent et en dissolvant les différenciations dues à la nature, elle réaliserait en même temps un progrès moral. Mais autre chose est de concevoir un état final vers lequel on avance, autre chose de le réaliser sur-le-champ sans étapes intermédiaires.

Le latin, même modernisé, serait bien difficile à faire adopter dans l'état de décadence où se trouvent aujourd'hui les études classiques, non seulement en France, mais dans presque toute l'Europe. Si elles conservent encore une certaine activité parmi les littérateurs ou les historiens, elles sont au contraire particulièrement négligées par les savants proprement dits. Nous tendrions donc par là à écarter de l'œuvre philosophique ceux dont nous avons le plus pressant besoin, tant pour nous maintenir en contact avec les résultats des sciences positives que pour profiter de leur esprit essentiellement unificateur. Quant aux langues artificielles, comme la Langue bleue ou l'Esperanto, elles manifestent à coup sûr une grande ingéniosité, et montrent en tout cas combien nos idiomes modernes auraient encore à faire pour se rationaliser. Mais comment y fixer un vocabulaire philosophique international alors que les termes actuellement employés ne se correspondent pas chacun à chacun, d'une nation à l'autre, et que d'autre part ils ont encore, individuellement, un sens si flottant?

Enfin les sciences de l'esprit ont besoin, pour maintenir

autour d'elles des intérêts éveillés, de rester en relation avec toutes leurs applications esthétiques, logiques, morales, sociales, comme le physicien et le chimiste avec l'ingénieur. Elles en ont également besoin pour garder un point d'attache avec la réalité, afin de ne pas se subtiliser et se stériliser par l'isolement. L'emploi du langage populaire, fâcheux par les idées troubles qu'il apporte quand on le reçoit sans examen et sans contrôle, est précieux cependant parce qu'il draine vers la philosophie la pensée commune. Elle n'a déjà que trop souffert d'être un jeu de lettrés et de ne pas exercer avec la pratique des échanges vivifiants, comme le font toutes les autres branches de la spéculation. Si nous ne philosophons pas pour le simple plaisir de faire danser les cellules de notre cerveau, il faut que nous puissions dire à tous les autres travailleurs, comme ils se le disent entre eux : *Petimus damusque vicissim*.

L'emploi d'une langue actuellement vivante, anglaise, allemande ou française, ne serait pas sujet aux mêmes objections. Il est même probable que lorsque viendra le temps où se réalisera l'uniformité, c'est l'une d'elles qui, après avoir élargi son vocabulaire par l'adoption de beaucoup de termes étrangers, finira par communiquer son aspect général à la langue universelle. L'anglais, déjà fait de racines germaniques et latines, parlé dans toute l'Amérique du Nord et l'Australie, beaucoup plus simple de syntaxe que l'allemand et le français, a des

chances réelles d'être le centre de cette assimilation. Mais l'histoire, qui nous montre sans cesse des convergences analogues dans la marche des peuples civilisés, nous avertit aussi qu'elles n'ont pas lieu brusquement, et que les dialectes se sont simplifiés d'abord dans chaque province avant de l'être dans tout un pays. Il n'est pas inutile de devancer par l'intelligence l'état réel des phénomènes vitaux au milieu desquels nous nous efforçons péniblement d'atteindre à la conscience et à l'unité; mais il ne faut pas que cette prévoyance nous donne l'illusion dangereuse de pouvoir changer *hic et nunc* l'ordre des choses suivant les désirs de notre pensée pure. Il est certain que ce serait trop demander aux peuples et même aux savants, dans l'état actuel du sentiment national, que de renoncer à leur idiome pour celui du voisin.

Il me semble donc que tout en faisant de notre mieux pour aboutir un jour à une langue universelle, nous devons accepter comme point de départ et comme base de travail la diversité actuelle. D'ailleurs ce serait une œuvre presque impossible pour les représentants des différentes nations que de collaborer d'une façon assez constante et assez active pour réduire à l'unité la multiplicité des vocabulaires donnés. Ils devraient à la fois, et préciser le sens des termes dans chaque langue, et les réduire à l'unité de l'idiome choisi. Il n'est pas d'une bonne méthode d'accumuler les difficultés. Les congrès

internationaux sont nécessairement rares et courts. Au contraire, une société anglaise, italienne ou française, surtout dans les grandes villes, peut fonctionner d'une façon presque continue. Elle peut aussi se tenir en communication avec les sociétés analogues de l'étranger plus facilement que ne ferait un travailleur isolé. Je proposerai donc la fondation dans chacun des pays qui sont représentés à ce Congrès d'une réunion philosophique permanente qui aurait deux objets essentiels : 1° reviser le vocabulaire philosophique de sa langue propre pour y faire l'inventaire des significations acquises et fixer les résultats de cet examen en publiant un bulletin de ses travaux ; 2° constituer par ses relations ininterrompues avec les pays étrangers un centre d'informations continuellement actif et permettant à tous de se tenir au courant des œuvres étrangères, aujourd'hui encore si imparfaitement connues par la majorité des philosophes. Une des causes de stérilité des études philosophiques, étroitement liée à cet individualisme excessif qui entretient la confusion du langage, est en effet le sans-gêne avec lequel nous abordons d'ordinaire des questions déjà longuement étudiées, sans nous mettre au courant des travaux et des réflexions antérieures. Cette désinvolture de gentilhomme fait que tout est toujours remis en question, et que les efforts se nuisent au lieu de s'additionner. C'est oublier un peu trop que notre pensée ne puise pas directement dans l'absolu, et que lors même

qu'elle nous paraît ne relever que d'elle-même, elle dépend profondément du moment et du milieu, des précurseurs et des contemporains. A méconnaître cette solidarité, on ne la supprime pas, mais on n'en conserve que les charges; en la faisant passer de l'inconscience à la réflexion, on en tire un bénéfice immédiat pour l'allègement du travail et la valeur de ses résultats.

Il est aisé de comprendre de quelle utilité serait cette division par langues. Chaque terme ne peut avoir un terme étranger qui lui corresponde, tant que ses contours sont indéfinis et changeants. Mais supposez-les bien déterminés de part et d'autre, il devient possible d'en dresser un dictionnaire parallèle, comme l'ont déjà fait les physiiciens. Un mot manque-t-il dans une langue? On l'emprunte à une autre; autant de gagné pour l'assimilation. C'est un usage courant dans les sciences et qu'il suffit de généraliser. Il serait même plus facile de le faire en philosophie, le défaut de la plupart des termes usuels étant, comme nous l'avons vu, de recevoir trois ou quatre significations qui réclameraient des désignations différentes. Dans le cas où les termes sont uniformes déjà dans la plupart des langues philosophiques, de nouvelles expressions pourraient être créées de toutes pièces, et reçues à titre de monnaie commune. C'est peut-être ici que les langues anciennes pourraient être utilement mises à contribution : *cursus*, par exemple, me paraîtrait un excellent succédané d'*évolution* au sens large. Ces

mots prendront aisément racine dès qu'ils répondront à des pensées clairement conçues : *normatif, sociologie* sont la preuve que des mots même incorrects passent sans difficulté les frontières quand ils portent avec eux une idée solide.

Il est impossible de préciser *a priori* quel sera le degré d'autorité de ces sociétés philosophiques. On peut être assuré cependant que dès le début de leurs travaux, cette autorité sera rendue réelle par l'approbation même que leur aura donnée le présent Congrès, s'il juge cette entreprise utile à tenter. Beaucoup de gens en effet qui hésiteraient à prendre l'initiative d'une telle union craindraient de rester isolés et comme retardataires si le principe en est une fois établi par un notable concours de volontés philosophiques. Mais en outre, à mesure que les travaux de ces sociétés montreront par des exemples précis de quels résultats elles sont capables, tant pour la fixation du vocabulaire que pour l'élargissement des communications, on peut espérer que les écrivains et les professeurs sentiront de plus en plus vivement l'utilité de s'y associer. Il faut ajouter enfin que travailler à cette mise en commun des pensées et des paroles, à cette destruction des différences établies entre les hommes par l'illogique multiplicité des langues, c'est marcher dans le sens où marche la civilisation : c'est par conséquent être soutenu par les lois suivant lesquelles les hommes se dégagent graduellement de leur ignorance réciproque,

et convergent vers l'idéal d'une raison commune à laquelle tous participeraient également.

Ce n'est pas, évidemment, que l'effort y soit inutile et qu'on n'ait qu'à se croiser les bras. Les obstacles sont nombreux. Il y en a du côté de l'égoïsme naturel qui fait que, dans l'ordre de la pensée comme dans l'ordre social, l'individu considère d'abord comme une tyrannie l'assimilation, qui plus tard devient la base de sa personnalité morale; il y en a dans le scepticisme artistique, qui ne mesure la valeur des systèmes qu'à leur élégance, et qui souffrirait de voir percer des routes dans la jungle philosophique; il y en a, enfin, et ce ne sont pas les moindres, dans la méthode toujours puissante qui dirige l'apologétique de Pascal, et qui veut que l'esprit humain, égaré dans les équivoques et les contradictions que son intelligence soulève sans les résoudre, n'ait de refuge que dans le renoncement à la raison et dans une foi religieuse. Ce n'est pas ici le lieu de dire ce qu'on peut répondre à chacun de ces adversaires. Un langage est l'expression d'un esprit collectif, mais surtout, comme l'a déjà dit M. Lönnies, d'une volonté commune. Pour créer de la vérité, comme pour faire le bien, il faut du courage et de l'abnégation : c'est seulement en se mettant à la tâche qu'on peut éprouver si cette volonté latente, et toujours en progrès, contient dès à présent assez de forces pour se manifester.

RATIONALISME ET FIDÉISME

Par PAUL LAPIE

Maître de conférences à l'Université de Rennes.

Le jugement est l'acte essentiel de la pensée : toute science est un système de jugements; tout art, toute morale fonde ses préceptes sur un système de jugements. Pour apprécier la valeur de la science et de la morale, il importe donc de savoir comment nous jugeons. Deux écoles rivales ont la prétention de nous l'apprendre : pour l'une, nous nous bornons, fidèles au principe de contradiction, à unir les idées qui semblent se convenir et à séparer celles qui semblent s'exclure; pour l'autre, nous les associons ou les dissocions, sans motif logique, en vertu d'un décret arbitraire de notre volonté. De ces deux théories quelle est la plus exacte? Le jugement est-il un acte de raison ou un acte de foi?

I

Le jugement est un acte de foi; la volonté a le pas sur l'intelligence : cette thèse recueille aujourd'hui l'unani-

mité des suffrages : soutenue par des disciples de Descartes, de Kant¹ ou de Schopenhauer, elle sourit à l'école expérimentale²; acceptée par des savants, elle fait la joie des politiques³ et des théologiens⁴. Pour mériter tant d'adhésions, il faut qu'elle présente des arguments solides : quels sont ces arguments?

★
★ ★

Ils sont empruntés soit à l'analyse spéciale de certains jugements privilégiés, soit à l'analyse générale du jugement.

Dans certains de nos jugements, l'intervention de la volonté paraît manifeste. Ne nous arrive-t-il pas d'affirmer ou de nier sans motif rationnel? Parfois, nous ne prenons pas la peine d'examiner le problème : combien croient à la divinité du Christ sans avoir critiqué les témoignages relatifs à sa vie ou à ses miracles, sans avoir examiné les raisonnements sur lesquels on fonde ou d'après lesquels on conteste la révélation et l'incarnation! Les uns croient parce que le moindre doute leur semble être un blasphème; les autres parce que la société dont ils font partie méprise les incrédules. Celui-ci croit pour faire comme les autres, celui-là pour

1. M. Renouvier : *Essais de psychologie*. — M. Brochard : *de l'Erreur*.

2. M. Ribot : *Psychologie des sentiments (Conclusion)*. — M. Payot : *la Croyance*.

3. M. Balfour.

4. M. Ollé-Laprune : *la Certitude morale*; — M. Brunetière : *le Besoin de croire*.

faire comme ses ancêtres : en abandonnant la croyance de ses semblables, en abandonnant la croyance de ses pères, l'un et l'autre s'imagineraient leur manquer de respect. En revanche, certains refusent de croire sans en avoir le droit : avant tout examen de la question, ils la résolvent par la négative : la négation les affranchit, disent-ils, de la tutelle humiliante des dogmes ; la crédulité n'est bonne que pour les femmes et les enfants. D'autres nient toute opinion qui leur paraît dangereuse pour la morale ou la société. Nous allons jusqu'à nier ou affirmer malgré l'évidence. Descartes le constate : « Il nous est toujours libre de nous empêcher... d'admettre une vérité évidente pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là la liberté de notre franc arbitre¹ ». Et Loyola l'ordonne : « Afin qu'en tout nous soyons unanimes et conformes à l'Église catholique, si quelque chose qui apparaît blanche à nos yeux est par elle déterminée être noire, nous devons de même prononcer qu'elle est noire. » Il s'agit bien de demeurer fidèle au principe de contradiction ! Nous donnons notre adhésion à des croyances contraires à l'expérience ou contradictoires en soi ; nous croyons parce que la croyance nous paraît un devoir. Pour des raisons morales, nous tranchons le nœud sans essayer de le défaire : c'est un acte de volonté qui dicte notre jugement.

1. *Lettre à Mersenne*, Ed. Cousin, t. VI, p. 133.

A défaut de la volonté, le sentiment joue le même rôle. Mais le sentiment n'est qu'une volonté plus sourde : tous les jugements qu'il provoque sont donc l'œuvre de la volonté. Or, depuis Nicole, tous les moralistes ont dressé l'interminable catalogue des « sophismes du cœur ». « As-tu remarqué, disait à Maxime du Camp un vieillard de ses amis, que les architectes font maintenant les escaliers plus raides¹ ? » Il est certain que cette opinion n'est fondée ni sur l'expérience ni sur la raison : d'où viendrait-elle sinon d'une singulière vanité qui empêche ce vieillard de s'avouer à lui-même sa décrépitude ? — Choisi par la volonté ou suggéré par la passion, le jugement n'est pas précédé d'arguments logiques : il semble donc que le motif logique ne soit pas la condition nécessaire du jugement.

A fortiori n'en sera-t-il pas la condition suffisante : de même qu'on juge sans raison, de même on raisonne sans juger. Tel est le cas lorsque l'entendement reste indécis : ce ne sont pas les raisons qui lui manquent, mais il n'a pas plus de raisons pour affirmer que pour nier : pourquoi se décide-t-il ? Son choix est arbitraire. Comme le disait Descartes, l'entendement est fini, mais la volonté est infinie : même lorsque les idées de l'entendement, obscures et confuses, n'autorisent pas à juger, la volonté passe outre : elle affirme ou elle nie. Or, le cas

1. Cité par M. Payot : *la Croyance*, p. 178.

est fréquent : toutes les fois que l'expérience immédiate ne vient pas à notre secours, nous demeurons dans l'indécision : le passé n'est connu, l'avenir n'est prévu que par des suppositions contradictoires, et, pour le présent, que d'observations incohérentes, que d'expériences démenties ! Tenons-nous un fait bien contrôlé ? il reste à apprécier la valeur du contrôle, la valeur de l'expérience et de la raison : question insoluble pour la raison puisqu'elle est en cause. Par bonheur, un coup d'État inconscient nous tire d'embarras : nous affirmons à tout instant, sans argumenter ni discuter, la valeur de l'expérience et de la raison. Et de même nous choisissons arbitrairement l'une des branches de toutes les antinomies que nous présente l'étude du passé ou de l'avenir, du monde sensible ou du monde intelligible. Un fait est affirmé par tant de témoins sérieux, nié par autant ; une doctrine rencontre autant d'objections qu'elle a trouvé d'arguments : cela ne nous empêche pas d'affirmer que ce fait est exact, que cette doctrine est vraie. Ai-je plus de motifs pour affirmer que pour nier l'existence d'Homère ? Et pourtant, selon mon éducation, mes lectures, mes préjugés, en définitive selon mon caprice, j'affirme ou je nie qu'Homère ait existé. Ai-je plus de raisons pour affirmer que pour nier l'immortalité de l'âme ? Et cependant je crois ou ne crois pas à la vie future. Comment me suis-je tiré d'incertitude, sinon par un acte de foi ? Sans l'intervention de la volonté aucun jugement ne serait né de mes raisonnements : c'est

donc l'acte de volonté, ce n'est pas le motif rationnel qui serait la condition suffisante du jugement.

*
* *

La discussion précédente tend seulement à prouver que nos affirmations ne sont pas toutes rationnelles. Mais le fidéisme veut démontrer, par l'analyse des conditions générales du jugement, qu'aucune affirmation n'est purement rationnelle. — Les conditions physiologiques du jugement exigent l'emploi de la volonté. Nous n'affirmons, nous ne nions rien sans mouvoir nos muscles. Le jugement très simple par lequel j'énonce une perception suppose une opération physique : *percipere*, *comprehendere*, *καταλαμβάνειν*, *wahrnehmen*, « saisir » : ces mots ne sont pas de pures métaphores ; c'est à la lettre que nous « saisissons » l'objet : nos muscles se contractent pour l'embrasser ou le palper. Si ces mouvements ne sont pas exécutés, du moins sont-ils esquissés : et si ce geste n'est pas fait, tout au moins contractons-nous pour fixer notre attention, même s'il s'agit de choses invisibles, les muscles de nos yeux. La direction de ces mouvements détermine l'objet de notre connaissance, délimite le champ de nos idées ; c'est l'activité qui taille à l'intelligence sa besogne ; bien plus, c'est l'activité qui fait la besogne de l'intelligence puisque c'est elle qui saisit, qui perçoit les qualités des objets. La formule d'Anaxagore

est rajeunie : « L'homme est intelligent parce qu'il a des muscles ». Pour juger il faut se mouvoir; mais se mouvoir, c'est agir : l'activité est à la racine du jugement¹.

Si le mouvement est la condition physiologique, l'attention est la condition psychologique du jugement; mais l'attention, comme le mouvement, est un mode de l'activité. Selon que mon attention est plus ou moins vive, je jugerai qu'une ombre est noire ou colorée, je croirai qu'une substance est ou n'est pas homogène, je verrai ou ne verrai pas des raisons d'affirmer, de nier ou de douter. Leurs sensations ordinaires font croire aux hommes que le soleil tourne autour de la terre, mais dirigez leur attention sur certains phénomènes invisibles pour l'observateur superficiel, et ils adopteront l'opinion contraire. Les stoïciens n'avaient pas tort de dire que l'homme est le maître de ses idées : pendant un instant, le sage qui se brûle croit que sa douleur est un mal; mais, la réflexion lui rappelant que tout dans l'univers a sa fin, il croit bientôt que sa douleur est un bien. Képler, après ses premières observations, croit que l'orbite des planètes est circulaire; mais un examen plus attentif remplace cette affirmation par une négation; successivement il affirme, puis nie une douzaine d'hypothèses, enfin il admet que l'orbite est une ellipse. Mais pourquoi s'en tient-il à cette assertion? A-t-il donc observé, à tous les moments du temps infini, la course de toutes les pla-

1. V. Payot, *op. cit.*, liv. II et III.

nètes? Pourquoi rendre un arrêt définitif quand la prolongation de l'examen pourrait le modifier? Avons-nous jamais le droit de clore un débat? Pour porter un jugement rationnel il faudrait épuiser la liste des arguments et des objections. Mais, comme elle est sans fin, il faudrait prolonger jusqu'à l'infini l'effort de l'attention. Arbitrairement, nous terminons la discussion. A ce moment, selon que l'attention s'est dirigée dans un sens ou dans un autre, selon qu'elle s'est plus ou moins prolongée, le nombre des raisons d'affirmer est supérieur, égal ou inférieur au nombre des raisons de nier : il en résulte que, selon la direction et la durée de l'attention, le jugement est affirmatif, dubitatif ou négatif. Un choix entre des idées, voilà le jugement : il est, dans son essence, identique à la volition¹.

Objectera-t-on que cette théorie n'explique que la croyance, c'est-à-dire un mode imparfait de la connaissance? Les fidéistes répondent que tout jugement est une croyance. Nous jugeons, dit M. Renouvier, quand nous voyons, savons ou croyons. Mais loin d'être un degré inférieur de la connaissance, la croyance est le genre dont l'évidence et la science ne sont que des espèces. L'homme ne devrait jamais dire : « je vois » ou « je sais, » mais : « je crois voir » ou « je crois savoir ». Aucun phénomène sensible n'est plus évident que la rotation du soleil autour de la terre : et pourtant c'est la terre

1. V. Brochard, *Revue philosophique*, t. XVIII, p. 1^{re} et sq.

qui tourne autour du soleil. C'est au nom de l'évidence rationnelle qu'on niait jadis l'existence des antipodes : et pourtant elles existent. Chaque progrès de la science détruit de fausses évidences et de fausses connaissances qui n'étaient donc que des croyances. Nous nous imaginons que nos affirmations sont fondées tantôt sur de simples présomptions, tantôt sur des preuves ; mais les plus solides de nos preuves ne sont encore que des présomptions : même lorsqu'il paraît rigoureusement imposé par les sens ou le raisonnement, le jugement n'est qu'une croyance. Et puisque toute croyance est une volition, tout jugement est une volition.

Enfin, même si dans chaque jugement on ne découvrirait pas un acte de foi, la volonté n'en serait pas moins l'âme du jugement, car le principe de toute affirmation, la loi d'identité, est accepté sans raison par la raison. Cette proposition « A est A et n'est pas non-A » ne repose sur aucun fondement logique : c'est l'axiome primitif, indémontrable par définition. Or, ce jugement, de l'aveu des rationalistes, est impliqué dans tous les autres : si donc il est lui-même arbitrairement posé par la volonté, aucun jugement n'est absolument rationnel. Par son principe logique comme par ses conditions physiologiques et psychologiques, tout jugement serait un acte de foi.



Comme s'ils voulaient démontrer une fois de plus le rôle de l'arbitraire dans la pensée humaine, les fidéistes tirent de leurs prémisses des conclusions variées.

Plusieurs comptent sur leur théorie pour réhabiliter aux dépens de la science des croyances irrationnelles. A ceux qui rejetteraient un dogme contredit par une loi scientifique, ils répondraient que la loi scientifique n'a pas plus de valeur que le dogme. L'idée même du miracle, c'est-à-dire d'un phénomène contraire à toute loi connue ou inconnue, s'oppose aux principes essentiels de toute science naturelle et la critique historique n'a jamais été satisfaite des témoignages accumulés en faveur des faits miraculeux. Qu'importe, si les principes de la science et les préceptes de la critique sont des postulats arbitraires ! Le libre arbitre de l'homme est contraire au principe de la conservation de l'énergie : qu'importe si ce principe n'est qu'un préjugé scientifique ! Deux systèmes d'idées se présentent à l'esprit humain : l'un n'a d'autre garant que l'autorité de son créateur hypothétique, l'autre a des titres sérieux : le lien logique de ses parties, l'accord des conclusions avec les prémisses et des idées avec les faits. Qu'importe si le principe de contradiction n'a pas plus de valeur qu'une hypothèse ! Peut-on parler du triomphe de la science sur la foi si la science n'est qu'une espèce de la croyance ?

Ce scepticisme scientifique n'est pas du goût de tous les fidéistes. Descartes, tout en faisant du jugement un acte volontaire, ne lui interdisait pas le droit d'être rationnel ; tout en observant que la volonté peut affirmer même si l'entendement ne présente que des idées obscures, il recommandait d'attendre, pour juger, que les idées fussent devenues claires et distinctes. De même, des cartésiens modernes, tout en constatant que le jugement est un acte arbitraire, prescrivent de réduire le rôle de l'arbitraire dans le jugement ; de deux thèses irrationnelles ils ne pensent pas que la meilleure soit la moins rationnelle : ayant à choisir entre la foi et la science, certains fidéistes prennent la science.

Il n'en est pas moins vrai que si le rapport du sujet à l'attribut n'est pas un rapport logique, une science n'est qu'un chaos d'idées. La contradiction peut régner entre les prémisses et la conclusion. Si toute affirmation est une croyance, le rôle de l'arbitraire dans la science peut être réduit, mais non détruit : le désordre est au cœur de la science. Sans doute cette doctrine explique l'histoire passée de la science qui n'est que le récit de nos erreurs, mais elle n'explique pas ses progrès, et, puisque dans chaque liaison d'idées elle découvre un acte arbitraire, elle condamne la pensée à l'anarchie perpétuelle.

S'ils n'ont pas « la superstition de la science », les fidéistes ne cachent pas leur prédilection pour la morale.

C'est même souvent au nom de la morale qu'ils mènent leur campagne contre la raison. Mais la morale ne partage-t-elle pas la destinée de la science? Ses préceptes ne sont-ils pas des corollaires de propositions scientifiques? Et si les lois théoriques sont arbitraires, les règles pratiques n'ont-elles pas le même caractère? A première vue, le fidéisme doit jeter sur la morale le même discrédit que sur la science. Il doit nous recommander les préceptes de Descartes, qui sont aussi les préceptes de Montaigne : Suivez les lois, les coutumes, la religion de votre pays : elles ne valent ni plus ni moins que les autres; tous les chemins mènent à Rome : inutile de revenir sur vos pas si vous vous égarez. Il peut même dire, puisque tout est arbitraire : Agissez comme bon vous semble. Mais cette conclusion, qui semble logique, n'est pas celle de tous les fidéistes. Beaucoup veulent, au contraire, constituer une morale solide. Mais leur morale repose toujours sur un acte de foi. Ou bien ils prétendent la fonder sur des dogmes soustraits à l'empire de la raison, ou bien ils prétendent l'affranchir de tout système théorique. Pour expliquer l'obligation, les uns remontent à un décret divin, les autres posent comme un axiome l'impératif de la conscience. Mais ni les uns ni les autres n'exercent leur critique sur l'autorité qui les guide. Le bien, pour les premiers, c'est l'obéissance aux ordres de Dieu, quels que soient ces ordres; le bien, pour les seconds, c'est l'obéissance aux ordres de la conscience, quels que

soient ces ordres. La morale théologique, comme la morale criticiste, est purement formelle; la morale criticiste, comme la morale théologique, est autoritaire. Si le fidéiste n'est pas nécessairement sceptique en morale, du moins se croit-il dispensé d'exposer les motifs de l'obligation.

Toute morale nous ordonne d'apprendre l'art de juger. Même si l'on n'accorde pas à Descartes qu'« il suffit », on reconnaît qu'il n'est pas inutile de « bien juger pour bien faire ». Mais si tout jugement est un acte arbitraire, comment apprendre à bien juger? l'arbitraire ne s'enseigne pas. Dira-t-on que l'art de juger consiste à restreindre le rôle de l'arbitraire? Mais comment obtenir ce résultat si la volonté, mystérieuse et inintelligible par nature, s'introduit même dans les jugements où nous ne soupçonnons pas sa présence? Comment saisir cet insaisissable? Nous voulons apprécier l'action d'autrui, nous voulons déterminer notre idéal : comment savoir si aucun caprice de la volonté n'altère les jugements que nous portons sur notre prochain ou sur nous-mêmes? Le meilleur parti ne serait-il pas, si nous sommes incapables de juger logiquement, de nous abstenir de juger? Nous arriverions ainsi à l'indifférence morale.

Loin d'aboutir à cette attitude, les fidéistes tirent parfois de leur doctrine une sorte de fanatisme. Si nos croyances comme nos actions dépendent de notre volonté, on peut dire, en modifiant le mot d'Aristote, que « nous sommes les pères de nos idées comme de nos enfants » :

nous en sommes donc responsables. Si je me trompe, c'est ma faute. L'erreur est un péché. Il ne faut pas dire que les opinions s'imposent à l'esprit et qu'il ne peut s'empêcher de les prendre comme elles viennent. Puisque nous sommes libres de leur donner ou de leur refuser notre adhésion, nous sommes coupables toutes les fois que nous usons mal de cette liberté. Certains fidéistes, précisément parce qu'ils attribuent au sentiment et à la volonté un rôle important dans la croyance, sont tentés de rechercher les passions ou les caprices qui dictent les opinions d'autrui. C'est ainsi que M. Brunetière se plaisait récemment à dire que ceux qui ne partageaient pas son avis sur un fait d'histoire contemporaine puisaient leur opinion dans « l'hypertrophie de leur vanité ». C'est ainsi que, pour certains théologiens, l'hérésie est due à la « mauvaise foi » de l'hérétique : « L'intolérance, dit Lacordaire, avait pour but d'empêcher la masse des esprits faibles et ignorants d'être victimes de quelques sectaires ingénieux et hardis, de même que la gendarmerie n'a pas pour but de faire des honnêtes gens, mais d'empêcher ceux qui ne le sont pas de dévaliser ceux qui le sont »¹. Sans doute tous les fidéistes ne font pas l'apologie de l'intolérance, mais ils sont toujours embarrassés pour recommander le respect des opinions. Certains néo-criticistes soutiennent, il est vrai, que seule leur doctrine justifie la tolérance : la croyance étant pour eux

1. Lettre au pasteur Scheffer (22 novembre 1860).

l'œuvre de la liberté participe du caractère inviolable de la personne humaine. Mais le crime est, lui aussi, l'œuvre du libre arbitre : pourquoi ne proclament-ils pas que le crime est sacré? Si nous sommes les maîtres de nos idées comme de nos actions, n'est-il pas juste que nous soyons châtiés pour nos mauvaises idées comme pour nos mauvaises actions? Logiquement, le fidéisme aboutirait au fanatisme. S'il évite parfois cette conséquence, c'est qu'il ne se pique pas d'être logique.

Bien que les théories fidéistes soient variées et même contradictoires, elles tendent toutes à déprécier la science et la morale. Si la science et la morale sont des produits de notre caprice, quelle valeur objective pouvons-nous reconnaître à ces constructions arbitraires? Nous ne voulons pas juger le fidéisme d'après ses conséquences. Nous n'hésiterons pas à les accepter si la doctrine elle-même est exacte. Mais on avouera que leur gravité nous fait un devoir d'examiner avec soin les arguments du fidéisme.

II

Nous suivrons, dans cet examen, l'ordre inverse de l'ordre d'exposition : la volonté intervient-elle dans tout jugement? et dans les jugements où elle est apparente son intervention est-elle réelle?



Est-il vrai, d'abord, que notre croyance au principe d'identité, père de tout jugement, soit irrationnelle? Il est vrai que cet axiome n'est pas démontré, mais faut-il en conclure qu'il est arbitrairement choisi? En tout cas, ce choix arbitraire ne serait pas un choix volontaire, car tout acte volontaire est conscient, et nul n'a jamais eu conscience de choisir entre la non-contradiction et l'identité des contradictoires. C'est que ce choix n'a jamais eu lieu. Pour choisir il faut se trouver en présence de deux partis : or nous n'avons jamais eu qu'un parti à prendre : la raison humaine ne connaît pas d'autre loi que la loi d'identité. Si, comme le voulait Hegel, les contradictoires étaient identiques, le principe de non-contradiction leur serait applicable : si A était non-A, il serait conforme au principe d'identité d'écrire A est non-A, ou $A (= \text{non-A})$ n'est pas B ; il serait contraire au principe d'identité d'écrire : A (qui est non-A) n'est pas non-A, ou $A (= \text{non-A})$ est B. Telle est la nécessité du principe d'identité que le principe de l'identité des contradictoires n'en serait qu'une obscure et curieuse traduction. Il faut se référer à la formule de Leibniz : Les principes sont à l'âme ce que les muscles sont au corps. Le corps ne choisit pas ses muscles, la raison ne choisit pas sa loi. Qu'elle soit vraie ou fausse, ce n'est pas la question : bonne ou mauvaise, elle s'impose ; l'adhésion au

principe d'identité, loin d'être arbitraire, est rationnelle parce qu'elle est nécessaire. Refuser d'admettre ce principe, ce serait refuser de penser ; refuser de penser, c'est, pour la raison, refuser d'être. Il est contradictoire que l'être refuse d'être, que la pensée refuse de penser : il est donc contradictoire que la raison renonce au principe de non-contradiction. En l'acceptant, nous lui sommes fidèles, nous évitons l'absurdité : ce n'est pas par un acte de foi, mais par un acte de raison que nous le posons : il ne saurait donc communiquer aux propositions dont il est le principe un caractère irrationnel qu'il ne possède pas.

Examinons maintenant la structure du jugement : tout jugement se ramène-t-il à une croyance arbitraire ? Nous reconnaissons qu'entre la croyance, l'évidence et la science on ne doit établir aucune distinction spécifique. Mais loin de réduire les deux dernières à la première, c'est celle-ci que nous réduirions à celles-là. Nous disons : « je vois » ou « je sais » quand nos sensations ou nos idées sont pleinement confirmées et ne sont nullement contredites. Nous disons : « je crois » quand nos sensations ou nos idées sont quelque peu confirmées mais quelque peu contredites. Une pièce de plus ou de moins dans l'échafaudage logique du jugement, voilà ce qui distingue la croyance de la science. Toute proposition évidente ou démontrée demeure virtuellement une croyance, puisque des objections a priori ou des démentis

expérimentaux sont toujours possibles. Mais toute croyance est virtuellement une vérité démontrée, puisqu'un nouvel argument, une nouvelle expérience peuvent toujours lever les doutes et apporter une confirmation. Ce n'est pas en détruisant son caractère irrationnel, c'est en lui trouvant des preuves logiques qu'on transforme une croyance en vérité scientifique. Ce n'est pas en lui donnant un caractère irrationnel, c'est en révélant son insuffisance logique qu'on transforme en simple croyance une prétendue vérité. Science, évidence et croyance sont trois espèces d'un même genre : leurs différences spécifiques sont d'ordre intellectuel, et si elles se ressemblent, ce n'est pas que « je vois » et « je sais » soient des actes de foi, c'est que « je crois » est un acte de raison.

Est-ce à dire que nous nions le rôle du sens musculaire et le rôle de l'attention dans le jugement? En aucune façon. Mais il s'agit d'interpréter les faits. Suivant la direction et l'intensité de l'effort, le champ de la conscience s'élargit ou se rétrécit, le nombre, la clarté et la distinction des idées augmentent ou diminuent. Nous n'avons garde de méconnaître ces vérités. Mais que prouvent-elles? Elles prouvent que les matériaux soumis à l'élaboration intellectuelle varient en quantité et en qualité, mais elles ne prouvent pas que, ces matériaux une fois donnés, la volonté les assemble au gré de ses caprices. L'attention fournit à l'esprit les éléments de ses synthèses. Sans doute la synthèse dépend en partie de

la nature et du nombre des éléments : le jugement varie suivant que les idées qu'il accouple sont claires ou obscures, distinctes ou confuses, nombreuses ou rares. Mais si la matière du jugement dépend de notre effort musculaire et mental, il n'est pas prouvé que la forme en dépende : si les éléments de la synthèse sont recueillis par la volonté, il n'est pas prouvé que la synthèse elle-même soit opérée par la volonté. Au contraire, la synthèse est nécessaire. Tant que mon regard est superficiel, je ne puis pas ne pas dire que les ombres sont noires : quand il est attentif je ne puis pas nier qu'elles soient colorées. Tant qu'il s'en tient aux apparences, le stoïcien ne peut pas juger que la douleur est un bien, mais dès qu'il se rappelle la loi d'universelle finalité, il ne peut pas juger qu'elle est un mal. Les éléments une fois donnés, le jugement suit nécessairement.

Allons plus loin : ce n'est pas l'effort qui détermine le jugement, c'est le jugement qui provoque l'effort. Pourquoi l'attention se dirige-t-elle à droite ou à gauche ? pourquoi est-elle interrompue ou prolongée ? Est-ce sans motif ? Nullement. Les mouvements des muscles, les efforts d'attention sont des instruments d'investigation : nous les employons pour recueillir des faits, continuer nos expériences, dresser nos tables d'induction. Nous cessons de les employer quand nous croyons avoir recueilli un nombre suffisant de renseignements. Loin de nous paraître infinie, la liste des observations utiles, la

série des arguments et des objections, à tort ou à raison, nous paraît limitée. Si Képler s'arrête à l'hypothèse des orbites elliptiques, c'est qu'il croit avoir rejeté, sauf celle-là, toutes les hypothèses possibles. Je ne prononce pas la clôture des débats avant d'avoir permis aux parties de dire leur dernier mot; je ne déclare pas la cause entendue avant d'avoir écouté plaidoiries et répliques. Si j'arrête la discussion, ce n'est pas par pur caprice, c'est qu'elle ne produit plus aucune idée nouvelle : les deux adversaires se bornent à rééditer leurs anciens arguments, ou bien ils font dévier le débat, ou bien je juge, à tort ou à raison, qu'ils l'ont épuisé. Sans doute je me trompe souvent, je ne conduis pas méthodiquement mes recherches, je me contente d'une liste incomplète d'observations, j'ai tort de croire le débat épuisé, je prononce des jugements sommaires : mais à qui la faute ? A ma volonté ? elle n'a fait qu'obéir aux exigences de l'entendement ! elle a dirigé l'attention vers les objets qu'il désirait voir, prolongé l'effort tant qu'il l'a cru nécessaire ; la volition qui précède le jugement avait pour cause finale le jugement et elle était motivée par des jugements. A-t-elle été mal guidée ? C'est l'entendement et ses sophismes qu'il faut accuser. Nous reconnaissons donc le rôle joué dans la croyance par l'effort physique ou mental, mais nous cherchons la cause de cet effort, et comme sa cause est rationnelle, nous ne croyons pas qu'il fasse pénétrer dans l'esprit rien d'irrationnel.

L'analyse générale du jugement ne prouve pas qu'il soit un acte de foi.



La volonté, du moins, intervient-elle dans certains jugements? Nous allons voir.

La volonté, selon les fidéistes, nous délivrerait de l'indécision. Mais l'indécision existe-t-elle? Qui s'est jamais trouvé dans un état de parfait équilibre entre l'affirmative et la négative? Quel fait est affirmé et nié par un nombre égal de témoins également sérieux? Quelle doctrine rencontre un égal nombre d'arguments et d'objections de même poids? Est-on convaincu, lorsqu'on lit le chapitre de Kant sur les Antinomies, de l'exacte équivalence des deux thèses contraires? Même si logiquement deux assertions opposées avaient la même valeur, pourrions-nous reconnaître cette égalité? Nous n'arriverions à l'état d'indifférence intellectuelle que si nous pouvions d'un seul regard embrasser la thèse et l'antithèse. Mais notre pensée se déroule dans la durée : nous ne pouvons pas saisir au même moment du temps tous les éléments d'un objet : il en résulte que l'une des thèses ou l'une des preuves, en se présentant la dernière à la conscience, a le privilège d'être plus claire : à valeur égale elle triomphe. Même s'il était logiquement possible, l'état d'équilibre serait psychologiquement impossible. Qu'est-ce donc que l'indécision? C'est l'oscillation de la pensée

entre deux jugements contraires, c'est une série d'affirmations et de négations alternées. En me rappelant un argument, j'affirme qu'Homère a vécu ou que l'âme est immortelle; mais une objection survient : je nie ce que je viens d'affirmer. Et ainsi de suite jusqu'au moment où j'ai des raisons de mettre fin à mon doute. Les fidéistes ont donc tort de croire que, sans la volonté, nous ne porterions de jugements ni sur l'avenir ni sur le passé, ni sur les choses intelligibles ni sur la plupart des choses sensibles. Ce qui est vrai, c'est que, dans beaucoup de cas, l'opération intellectuelle est délicate, la différence légère entre les deux séries de motifs qui nous poussent à formuler des jugements contraires; mais ce n'en sont pas moins des motifs rationnels qui nous inclinent à formuler et les jugements qui s'opposent pendant l'indécision et le jugement qui lui donne une fin. L'opération, pour être délicate, n'en est pas moins purement intellectuelle; le motif logique suffit à expliquer le jugement.

Un motif logique est nécessaire pour expliquer tout jugement, même celui qui semble dicté par le sentiment ou par la volonté. Le sentiment ne dicte aucun jugement. Il n'agit que par le moyen de l'attention. Il détermine l'objet sur lequel portera le jugement en attirant sur lui l'attention; il augmente ou diminue, comme l'attention, le nombre et la clarté des idées entre lesquelles peuvent s'établir des rapports, mais il n'en opère pas le rapprochement. Je ne crois pas parce que je désire, mais,

comme je désire, mon attention se porte vers l'objet de mon désir et se distrait des autres objets : comme le jugement ne peut synthétiser que des idées présentes à la conscience, l'objet de mon désir devient l'objet de mon jugement. Voilà pourquoi l'utilité d'une science sert à ses progrès théoriques sans altérer leur valeur logique. Le sentiment se borne-t-il à choisir l'objet de la connaissance? Non; il accélère ou ralentit le cours des idées, provoque une sorte de fécondité ou de stérilité intellectuelle, renforce ou affaiblit certains états de conscience. Mais il ne modifie pas le mécanisme de l'affirmation. Si l'ami de Maxime Du Camp croit, en vieillissant, que les architectes font les escaliers plus raides, ce n'est pas sans motif : il est obligé, pour les gravir, de faire plus d'efforts qu'autrefois. Pour expliquer ce fait indéniable une seule hypothèse lui vient à l'esprit : comme il n'a pas senti la lente déchéance de son corps, il cherche dans le monde extérieur la cause de sa peine : c'est la construction des escaliers qui a changé. Cette hypothèse n'est pas contredite par son expérience, car il n'a pas pris la peine de la vérifier le mètre à la main. Il l'adopte. Il a tort, sans doute, mais le sophisme n'est-il pas un phénomène intellectuel? Le rationalisme ne prétend pas que tous les jugements sont raisonnables mais que leurs causes sont d'ordre rationnel. Étant donné l'état d'esprit de notre homme, il ne peut pas formuler d'autre opinion. Il n'a pas le choix entre deux hypothèses, puisqu'il n'en fait

qu'une. Pourquoi n'en conçoit-il pas d'autres? C'est peut-être l'amour-propre qui l'en empêche. Mais, même en admettant cette explication purement hypothétique, nous ne faisons pas de l'amour-propre la cause du jugement : l'amour-propre a rétréci le champ de la conscience, réduit le nombre des idées : mais c'est du rapprochement des idées qu'est né le jugement. Agissant par le moyen de l'attention, le sentiment, comme l'attention, n'a sur le jugement qu'une influence indirecte : la cause immédiate de l'affirmation est une cause intellectuelle.

De même, la volonté ne dicte aucun jugement. On appelle volontaires les jugements motivés par des raisons morales. Mais les raisons morales sont des raisons. Soit, dans le système de Kant, la « preuve morale » de l'immortalité de l'âme : l'immortalité de l'âme est un postulat de la loi morale. Kant pose comme un fait l'existence de la loi ; il s'agit d'expliquer ce fait : on ne peut, selon Kant, rendre compte de ses caractères si l'on n'admet pas que l'âme est immortelle. Vrai ou faux, ce raisonnement n'en est pas moins identique, dans sa forme, à ceux par lesquels le mathématicien établit ses postulats et le physicien ses hypothèses ; vrai ou faux, c'est un raisonnement. Il est vrai que les « preuves morales » acceptées par le vulgaire sont plus simples, mais elles n'en sont pas moins des raisonnements. Elles consistent souvent à écarter une discussion par la question préalable. Mais ce n'est pas sans raison qu'on pose cette question. Le croyant qui

refuse de critiquer sa foi pourra nous donner ses motifs. L'un se déclare incapable de pratiquer cet examen : il s'est adressé jadis, pour résoudre le problème religieux, à l'autorité qu'il croyait compétente ; il n'a pas de raison pour lui retirer sa confiance ; il se déjugerait, entrerait en contradiction avec lui-même s'il se révoltait contre elle. L'autre conserve la foi de ses pères ou embrasse la foi de son voisin : qu'est-ce à dire ? sinon qu'il se borne à faire le raisonnement suivant : mes ancêtres n'étaient pas fous, mes semblables raisonnent comme moi : leurs croyances doivent donc s'imposer à mon esprit ; il est contradictoire que des hommes doués d'une même intelligence et l'appliquant au même sujet arrivent à des conclusions opposées. Et réciproquement ceux qui refusent d'adhérer aux croyances traditionnelles sans les avoir soumises à la critique trouveraient contradictoire que des êtres doués, comme eux, d'une intelligence supérieure eussent l'opinion de tout le monde. Les uns se scandalisent de toute idée neuve parce qu'elle contredit tous leurs jugements, les autres méprisent toute idée ancienne comme un anachronisme, comme la survivance d'un élément disparate au milieu d'un tout homogène. La question préalable n'est posée que pour éviter une contradiction.

Mais où se trouve le souci de la non-contradiction quand nous rejetons une opinion parce qu'elle inquiète notre conscience ? Ce souci n'a pas disparu. Nous acceptons comme indubitables les principes sur lesquels nous

réglons notre conduite ou sur lesquels repose notre société. Nous en inférons que les principes de ces principes sont eux-mêmes des vérités : toute opinion contraire nous paraît donc non seulement mauvaise, mais inexacte. Ma morale est vraie, ma morale dépend de ma religion ; j'en conclus que toute critique de la religion est fausse, puisqu'elle contredit les vérités morales. Un tel raisonnement est souvent sophistique : la logique montre que des conclusions vraies peuvent se déduire de prémisses fausses ; en outre, les hommes se trompent souvent sur la nécessité du lien qui unit les conséquences à leur principe. Mais ce n'en est pas moins un raisonnement qui nous fait rejeter une opinion pour ses conséquences ; c'est par un raisonnement analogue que les savants apprécient d'après sa fécondité la vérité d'une hypothèse. Même dans ce cas la croyance est déterminée par un argument rationnel.

Enfin, même si l'homme affirme ou nie contre toute évidence ou contre toute raison, c'est encore la raison qui explique son jugement. Le disciple de Loyola qui, voyant une chose blanche, affirme qu'elle est noire pour obéir à l'Église, ne pourrait se résoudre à cette espèce de mensonge s'il n'avait pas confiance en l'autorité ou s'il ne se défiait pas de son intelligence. Mais il nous arrive si souvent de prendre des erreurs pour des vérités évidentes que nous inclinons volontiers notre raison devant une raison supérieure. Aurions-nous la même complaisance si

l'on nous ordonnait d'affirmer que deux et deux font cinq? Tiendrions-nous à « témoigner par là la liberté de notre franc arbitre? » On en peut douter. C'est que dans ce cas aucune raison supérieure ne peut saisir mieux que nous la vérité, et la négation de cette vérité prouverait moins notre liberté que notre folie. Pour que nous portions un jugement contre toute raison, il nous faut au moins l'apparence d'une raison. Jusque dans les cas où paraissait manifeste le rôle d'une volonté irrationnelle, nous voyons que le jugement a des motifs logiques.

Le rationalisme a sur le fidéisme un avantage : il se démontre par la réfutation de son adversaire. En effet, il n'invoque, pour expliquer le jugement, qu'une seule espèce de causes, les causes intellectuelles, tandis que le fidéisme, sans nier l'influence de ces causes, les subordonne à l'action mystérieuse de la volonté. Pour que cette hypothèse paraisse gratuite, il suffit de montrer que tous les faits qui nécessiteraient, selon le fidéisme, l'intervention de cette volonté, peuvent s'expliquer par des erreurs de l'entendement. Pourquoi supposer que l'irrationnel est irréductible au rationnel tant qu'on n'a pas essayé d'en faire un mode imparfait du rationnel? Si le fidéisme se bornait à dire qu'aucun de nos jugements n'est logiquement correct, on pourrait lui donner gain de cause : il est possible qu'un sophisme se cache dans nos raisonnements les plus méthodiques. Mais le fidéisme prétend que le vice secret de tout jugement n'est pas un

sophisme, mais un caprice; il soutient que tout jugement résulte du concours de deux causes : un acte de raison et un acte de foi. Par cela même que nous ne découvrons pas l'acte de foi, nous acceptons l'hypothèse plus simple d'après laquelle le jugement est un acte de raison.

*
* *

Quelles conséquences déduire de cette conclusion? — Le rationalisme ne saurait être hostile à la science. Nos jugements sont plus ou moins logiques, mais ils ne sont jamais arbitraires. Il s'ensuit que les plus logiques ont une valeur indiscutable; nous devons accorder nos préférences aux systèmes d'idées les plus cohérents. La science n'est pas un chaos déguisé; le lien qui unit chaque attribut à un sujet est solide; solide est le lien qui rattache les conclusions à leurs prémisses. Ce n'est pas à dire que la science soit infaillible, mais elle nous donne toujours le moyen de réparer ses erreurs; comme elles dépendent du principe de contradiction, les propositions scientifiques peuvent être soumises à de constantes vérifications. Le caractère rationnel des jugements qui la constituent explique à la fois les erreurs et les progrès de la science.

Le rationalisme nous permet de choisir entre les systèmes d'idées pratiques comme entre les systèmes d'idées théoriques. Les fondements des diverses doctrines morales sont plus ou moins logiquement établis : il nous est

loisible d'adopter la théorie qui paraît être la plus correcte et il nous est permis d'espérer la constitution d'une morale scientifique. Nous ne nous contenterons pas de préceptes arbitrairement imposés, nous demanderons au devoir ses titres : l'idéal d'un être raisonnable ne peut être d'agir sans raison.

En attendant que la science morale soit construite, le rationalisme nous suggère quelques règles pratiques. Il nous fait remarquer qu'il ne suffit pas, pour être vertueux, d'obéir aux ordres d'une autorité extérieure ou intérieure : il faut encore savoir si cette autorité est raisonnable; la conscience elle-même, pour mériter le respect, doit s'éclairer. Bien juger est nécessaire pour bien agir. Or, il suffit de bien raisonner pour bien juger. L'étude de la logique nous prépare à la pratique de la morale. On ne dit pas assez combien il importe, pour avoir à l'égard d'autrui une conduite raisonnable, de connaître les règles de la logique. On ne sait pas assez combien de haines et de querelles naissent d'une induction mal faite, d'un syllogisme irrégulier ou d'une proposition mal convertie. Tel énergumène qui frappe dans la rue un passant inoffensif parce qu'il a remarqué la forme de son nez est victime de deux sophismes : par une généralisation excessive, il croit d'abord que tous les Juifs méritent sa haine, et, en second lieu, il tire du jugement : « Tous les Juifs ont le nez crochu », la conclusion sophistique : Tout homme au nez crochu est un Juif.

En montrant que toute faute, que tout crime est une erreur ou repose sur une erreur, le rationalisme nous donne le moyen d'éviter la faute en surveillant nos jugements.

Mais ne nous accusera-t-on pas de tomber à notre tour dans l'indifférentisme? Si toute faute est une erreur et si le jugement est soustrait à la volonté, la distinction du bien et du mal ne s'évanouit-elle pas? la responsabilité n'est-elle pas supprimée? Il est certain que le rationalisme atténue la responsabilité humaine. Une fois les idées en présence, le jugement s'impose et l'action le suit. Mais il dépend de nous de provoquer, par l'attention, un nombre plus ou moins grand d'idées. Bien qu'atténuée, la responsabilité demeure : nous sommes coupables si nous n'avons pas fait tous nos efforts pour éclairer notre conscience. Ce n'est pas telle opinion, telle action qui est mauvaise en soi : c'est la méthode suivie pour former le jugement qui peut être mauvaise. Nous n'avons pas le droit de punir, mais nous avons le devoir de corriger les fautes intellectuelles du coupable. Le rationalisme est tolérant pour les idées, indulgent pour les actions, mais il ne confond pas plus le bien et le mal qu'il ne confond le vrai et le faux.

Plus de confiance dans les lois de la science et dans les règles de la morale, plus de sérénité dans la spéculation et dans la conduite, voilà ce que nous gagnons à adopter le rationalisme. Mais ce gain n'est pas le motif de notre

choix : il ne s'agit pas de parier pour l'une ou l'autre des deux théories. Nous devons seulement nous féliciter de pouvoir, sans engager contre l'irrationnel une lutte inégale, par le simple emploi des méthodes logiques, assurer les progrès de la science et de la morale.

LA SCIENCE POSITIVE ET LES PHILOSOPHIES DE LA LIBERTÉ

Par ÉDOUARD LE ROY

Professeur de mathématiques spéciales au collège Stanislas (Paris).

I

Je voudrais indiquer d'abord à quel problème très général se rattache la question particulière qui fera l'objet du présent Mémoire.

On sait la faveur croissante avec laquelle sont reçues aujourd'hui par les esprits les plus divers certaines doctrines dont je marquerai suffisamment le caractère essentiel et le trait commun en les appelant des *philosophies de la liberté*. C'est là sans doute un fait bien digne d'attention, s'il est vrai qu'il annonce un renouvellement profond de la philosophie entière et qu'il inaugure un mouvement dont il serait difficile aux plus perspicaces de prévoir dès maintenant toutes les conséquences.

Divergentes en quelques détails, que je puis d'ailleurs négliger ici, les nouvelles doctrines s'accordent toutes sur un point capital : affirmant le primat de la vie et de

l'action, elles repoussent le principe même de l'ancien intellectualisme. Non point qu'elles concluent à l'impuissance de la raison, ni qu'elles tendent à dissoudre la pensée claire dans le rêve : mais elles jugent que la dialectique discursive n'est pas première en l'homme et que l'évidence rationnelle est pour une large part sous la dépendance de la liberté intérieure.

Pareille conception conduit nécessairement à une théorie relativiste de la science. Il ne s'agit plus seulement de reconnaître que celle-ci exprime surtout la nature et les propriétés du sujet. Une critique hardie prétend déceler la contingence et l'arbitraire aux bases mêmes du savoir. L'antique nécessité des lois s'évanouirait ainsi devant l'autonomie créatrice de l'esprit mieux connu. La liberté apparaîtrait comme placée à la source de toute connaissance. La réalité se montrerait plutôt susceptible d'être vécue et pratiquée que pensée dans l'abstrait. Et l'on devine sans peine de quelle portée peut être une semblable conclusion.

Or contre de telles doctrines se dresse une grave objection. Le siècle qui finit a été celui du positivisme ; il a cru fermement à la valeur absolue de la science et l'on sait à quels triomphes cette foi l'a mené. Comment expliquer une si merveilleuse réussite sans admettre l'existence objective d'un ordre nécessaire que la raison humaine saisisrait dans les choses ?

Bref, puisque le succès du déterminisme est indéniable

et va toujours grandissant, comment soutenir que la contingence est au fond de tout, que la liberté est l'âme intime de toute connaissance ?

Voilà ce que je veux examiner. Je me placerai d'ailleurs pour cela au point de vue même de la science positive sans faire appel à aucune métaphysique. J'ajoute que je ne chercherai pas à être complet en une si vaste matière. Heureux si les brèves réflexions que je vais présenter sur la nature et la signification des résultats scientifiques peuvent contribuer utilement à dissiper quelques illusions trop communes ¹ !

II

Laissons de côté les sciences de construction pure telles que l'Analyse mathématique. Personne aujourd'hui ne songe plus à en attendre une révélation de la réalité. Ce sont plutôt des méthodes que des sciences. Elles ne donnent que des formes vides, inobjectivables sous peine de contradiction. Les lois qu'elles établissent avec tant de rigueur se présentent à l'égard des phénomènes concrets comme des lois asymptotiques exprimant tout au plus une obscure tendance des choses. Enfin le qualitatif, le spécifique, le vivant, tout le domaine de l'action leur échappe et leur exactitude est en raison inverse de

1. J'ai traité plus amplement du même sujet dans un Mémoire récent (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre-novembre 1899 et janvier 1900).

leur prise sur le réel. Précieuse comme instrument de représentation, la géométrie n'a rien à dire sur le problème de la liberté, parce qu'elle demeure dans une région qui ne connaît pas le changement.

Bien différente est la science expérimentale. Celle-ci, nous la heurtons chaque jour en agissant. C'est elle qui a hérité des espérances que l'on fondait jadis sur l'emploi du raisonnement déductif. L'opinion commune lui accorde un crédit illimité. Beaucoup s'imaginent qu'elle atteint une réalité vraiment indépendante de l'homme. Et il semble dès lors que chacun des invariants nouveaux qu'elle découvre sous le nom de loi positive soit une limite nouvelle imposée à notre liberté.

Voyons un peu ce qu'il en est. Je ne m'occuperai pas des *théories* proprement dites. L'étude en a été faite : ce ne sont pas autre chose que des langages symboliques plus ou moins commodes au sujet desquels il serait vain de se demander s'ils sont vrais ou faux. Mais que penser des résultats dits positifs, faits ou lois ? J'en distinguerai deux sortes : les *définitions* et les *recettes*, que j'examinerai successivement.

III

Je dis en premier lieu que certains résultats de la science positive — et ce sont les plus instructifs, ceux qui touchent le moins à la simple pratique — n'apparaissent bien précis

et bien certains que parce qu'on les transforme subrepticement en définitions conventionnelles.

Je ne vois rien de mieux, pour établir ce point, que d'analyser quelques exemples.

Considérons les lois de Galilée relatives à la chute des graves. Elles concernent, dit le physicien, les corps soumis à la seule action de la pesanteur. Mais comment saura-t-on jamais qu'il en est ainsi? Par les lois elles-mêmes, en constatant qu'elles sont obéies. Ces lois servent donc à définir ce qu'on appellera *chute libre*. Rien ne pourrait les remplacer à cet égard. Dès lors il est bien clair que leur certitude et leur généralité sont à l'abri de tout accident. Là où se manifesterait une exception, le savant décréterait que la chute n'est pas libre et, pour réduire l'exception à la règle, inventerait un élément nouveau que déterminerait d'ailleurs exactement l'office même qu'il doit remplir. Toute possibilité d'échec est de la sorte écartée par avance, puisqu'il est décidé que l'observation d'une anomalie fera toujours conclure à l'existence d'une force étrangère. Que par exemple telle déviation se produise et l'on en déduira que la Terre tourne. Cela donne à la loi une précision et une fixité parfaites; mais en revanche elle perd quelque peu de sa valeur objective. Est-ce à dire cependant qu'elle se réduise à une construction purement capricieuse de l'esprit? Nullement : elle est *raisonnable*, elle est *fondée*. Il est en effet des cas où le sens commun nous fait trouver

« naturel » de dire que la chute est libre : établir expérimentalement la loi, c'est montrer qu'elle s'applique avec une approximation suffisante à ces cas simples, qu'elle les résume et les exprime, et que par conséquent il est commode de l'adopter comme définition générale de la chute libre puisqu'elle donne à ces mots un sens scientifique qui concorde avec leur sens vulgaire.

Prenons encore le principe de la conservation de l'énergie. Sans nous attarder à ce fait pourtant bien notable qu'on définit très souvent l'énergie *de manière qu'elle se conserve*, remarquons que le principe étudié s'applique seulement aux *systèmes clos*. Or de quelle façon peut-on constater qu'un système est clos? Le seul moyen est de vérifier que l'énergie s'y conserve. Notre principe s'offre donc comme la définition même du système clos. Partout où il se trouvera en défaut, nous dirons qu'il y a eu échange entre le système considéré et l'extérieur. Ici encore la loi ne semble si bien établie que parce qu'elle est devenue un décret conventionnel servant à fixer notre langage. D'ailleurs les expériences d'établissement conservent toujours le même sens : elles prouvent que la définition générale du système clos par la conservation de l'énergie n'est pas contradictoire avec l'habitude spontanée qui nous fait regarder comme clos certains systèmes usuels.

Il serait bien facile de multiplier ces exemples. On dit que tel corps possède telle propriété, telle fonction, tel

coefficient spécifique. Mais il faut pour cela que le corps soit *pur*. Que l'on vienne à trouver un échantillon de phosphore qui fonde à 100° : on conclura que ce n'est pas du phosphore pur, ou que c'est une variété allotropique de phosphore, ou même que ce n'est pas du phosphore. On peut donc être bien assuré que le phosphore fondra toujours à 44° et que c'est là une vérité scientifique inébranlable. De même la loi des proportions définies distingue le mélange de la combinaison en donnant une définition de celle-ci. Or il y a des cas où le sens commun, sans s'appuyer aucunement sur cette définition, juge naturel de déclarer qu'il y a combinaison et non mélange. Eh bien ! les expériences de vérification servent à montrer que la définition générale formulée après coup est d'accord avec la définition instinctive. Citerai-je encore le principe de l'inertie : un corps en repos abandonné à lui-même persiste dans son état de repos ? N'est-ce pas la définition du corps *abandonné à lui-même* ? Comment pourrait-on savoir autrement que par cette définition même qu'un corps n'est soumis à aucune action extérieure ? Voici des brins de paille immobiles. J'en approche un bâton d'ambre que je viens de frotter avec de la laine. Les brins de paille se mettent en mouvement. J'en conclus qu'une force nouvelle et encore inconnue a agi : l'électricité. Pourquoi ? Parce que le principe de l'inertie s'est trouvé en défaut. Pourra-t-on dire après coup que je l'ai vérifié ?

On voit la conséquence qui découle de ces quelques remarques. Le déterminisme scientifique n'est pas à proprement parler une réalité que l'on découvre : c'est un décret que l'on porte. Est-il vérifié dans un cas? Nous en concluons que les raisons assignées au phénomène en question sont *suffisantes*, c'est-à-dire *énumérées sans oubli*. Se trouve-t-il en défaut? Nous prenons la lacune signalée ainsi comme définition d'un élément nouveau qui la comble. Cela est toujours possible parce que l'inconnu qui nous entoure est infini : nous sommes comme des ouvriers qui paveraient un espace sans borne et qui, par suite, quelle que soit la forme des pavés déjà posés, pourraient toujours tailler les pavés ultérieurs de manière à continuer sans retouche. Un principe de cette espèce, réfractaire par nature à tout contrôle de l'expérience puisque celle-ci au contraire n'a de sens qu'é par lui, arrive bientôt, par la grandeur de son succès et par l'influence qu'il exerce sur la formation du sens commun, à se tourner en évidence et à pénétrer dans le courant de la tradition humaine. Il finit par être en quelque sorte *canonisé*. Nul n'en doute parce que l'éducation en a imprégné l'esprit de chacun et parce qu'y renoncer serait renoncer à tout le travail passé de la race. Nul n'en peut douter parce qu'il devient la définition de l'attitude scientifique elle-même. Mais qui ne voit qu'il régit plutôt notre discours que notre action?

IV

Le caractère de définitions reconnu aux vérités scientifiques permet de résoudre certains problèmes relatifs à la théorie de l'induction.

Comment des résultats d'expérience peuvent-ils être rigoureux? Comment la méthode expérimentale peut-elle conduire à des conclusions générales, valables pour tous les temps et pour tous les lieux? Voilà deux grosses questions que l'on n'a jamais complètement éclaircies. Or les difficultés s'évanouissent, me semble-t-il, si une loi positive est simplement une définition formulée à l'occasion de certains faits. La rigueur, la généralité ne sont que dans notre langage et c'est nous qui les décrétons. Tous les corps pesants laissés à eux-mêmes tomberont à jamais conformément aux lois de Galilée, puisque ces lois constituent la définition de la chute libre. Le principe inductif n'est pas autre chose à ce point de vue qu'une convention fondamentale servant à établir avec fixité le vocabulaire scientifique.

Quel rôle jouent donc les expériences que l'on apporte comme preuves d'une loi proposée? Ce rôle est triple. Elles suggèrent d'abord la formule précise de la loi en la dégagant de quelques faits particuliers dont les conditions bien choisies rendent l'analyse facile. Elles montrent ensuite qu'il est avantageux d'appliquer la même

forme schématique à la représentation d'un grand nombre d'autres faits très variés que cette forme permet de « parler » aisément. Elles prouvent enfin, comme je l'ai déjà dit, qu'en érigeant la loi essayée en définition désormais consacrée on maintient un accord désirable entre le langage scientifique et le langage usuel.

Après cela, les nouvelles études par l'expérience ou le calcul ont pour fonction de révéler les diverses nécessités qui découlent de la définition une fois posée. Mais ce n'est pas tout. De ce que toute loi est *définie à la façon d'un dogme*, il résulte qu'elle ne doit souffrir aucune exception : il importe donc d'en rechercher les échecs apparents, car c'est par eux que les découvertes se font : j'ai indiqué plus haut comment toute lacune, toute irrégularité dans le déterminisme établi sert à constituer un fait nouveau dont s'accroît notre science.

J'ai comparé l'établissement d'une loi à la définition d'un dogme. C'est dire que cette opération a surtout un but pratique. En effet les vérités scientifiques concernent principalement l'action, ainsi que je le montrerai dans un instant.

Est-ce à dire toutefois qu'elles n'aient aucun rapport avec la connaissance désintéressée que nous pouvons avoir des choses? Évidemment non. Les lois expriment des tendances ou des habitudes qui existent au sein de la nature : il y a en celle-ci quelque chose comme une aptitude à recevoir le déterminisme. Les lois sont enfin une matière

pour la réflexion du philosophe, un point de départ pour sa marche critique vers le réel pur.

Mais je ne veux pas insister sur ce point qui demanderait de trop longs développements. Terminons par cet énoncé : *les vérités scientifiques bien fixées sont des définitions décrétées par nous à l'occasion des faits en vue de construire un discours qui nous permette de « parler » le monde.* Nous allons voir que ce discours lui-même est ordonné à l'action.

V

D'autres vérités scientifiques ont un caractère différent. Ou, pour mieux dire, on peut envisager les vérités scientifiques à un second point de vue : *comme des recettes pratiques pour obtenir certains résultats utiles.*

Prenons un exemple : « le phosphore fond à 44 degrés centigrades » ; et montrons d'après M. Milhaud¹ tout ce que comportent d'arbitraire et d'artificiel ces simples notions de « phosphore » et de « température de 44° » sans lesquelles le fait n'existe plus à l'état distinct. Nous verrons ainsi ce qui nous reste de la loi formulée quand on en a retiré tout l'apport humain.

Il faut d'abord un morcelage du donné immédiat pour constituer l'objet qui s'appellera « phosphore » ; et l'on connaît les rapports d'un tel morcelage à notre structure

1. Milhaud, *Le rationnel*, Paris, Alcan, 1898.

corporelle. Cela posé, le phosphore se présente comme une source infinie de propriétés latentes, aussi nombreuses que les circonstances dans lesquelles il pourra être placé. Or le chimiste ne retient que certaines de ces propriétés pour former par leur assemblage la notion théorique du phosphore; et le choix qu'il fait ainsi n'a rien de nécessaire, il est seulement *guidé* par des considérations d'ordre pratique : voilà qui montre déjà mieux une intervention libre de l'esprit et qui nous éloigne un peu plus encore de la réalité immédiate. Mais ce n'est pas tout. Parmi les éléments de la définition formulée figurent des coefficients numériques : densité, solubilité, chaleur spécifique, angles qui caractérisent la forme cristalline, module de dilatation, poids atomique, etc. Leur détermination suppose des instruments compliqués et le jeu de tout un système de concepts empruntés à l'ensemble de la science, en sorte que la simple définition du phosphore dépend au fond de toute la science et partage dès lors la relativité qu'on reconnaît sans conteste à certaines parties au moins de celle-ci. Au reste, le point de fusion lui-même est l'un des éléments qui définissent le phosphore, élément d'autant plus important qu'il fournit un des signes auxquels on distingue les diverses variétés du phosphore : d'où, dès le début, une sorte de cercle vicieux inévitable.

Passons maintenant à la « température de 44° ». Pour le physicien, la température n'est pas un élément donné

dans les choses, une réalité concrète que l'on saisirait plus ou moins adéquatement : *c'est un nombre défini par des procédés de mesure conventionnels*. Or on sait tout ce qu'il y a d'arbitraire dans une pareille construction : le choix de la dilatation comme phénomène indicateur, le choix du corps thermométrique, le choix de la correspondance établie entre le volume de ce corps et le nombre qu'on appellera sa température, le choix des conditions physiques dans lesquelles se devra faire la mesure, etc. Que ces choix puissent être justifiés, je ne le nie pas : mais ce sera forcément par des raisons *pratiques*, qui partageront la contingence du sens commun. Supposons l'eau substituée au mercure comme substance thermométrique. Rien ne s'y oppose que notre désir d'assurer une concordance entre le langage scientifique et le langage usuel. A la vérité, ne pas établir cet accord serait gênant dans la pratique. Il faudrait alors distinguer la température scientifique, qu'on appellerait *température réelle*, de la température vulgaire, qu'on appellerait *température apparente*. Mais on s'est résigné à des choses semblables en Astronomie. La substitution que je suppose n'a donc rien d'absurde. Or, voici que, si on la fait, toutes les températures seront changées. Non seulement le point de fusion du phosphore ne sera plus 44° : on obtiendrait le même résultat en remplaçant l'échelle centigrade par l'échelle Fahrenheit ou par l'échelle Réaumur, et cela n'aurait aucune importance. Mais les relations entre ce point de

fusion et d'autres températures également regardées comme fixes se trouveront modifiées : si par exemple on appelle t et θ deux températures correspondantes évaluées respectivement à l'aide du thermomètre à mercure et à l'aide du thermomètre à eau, on aura :

$$\alpha \theta = -at + bt^2 - ct^3,$$

a, b, c, α , désignant des constantes positives. Ce sera le mercure qui présentera alors une anomalie de dilatation. Beaucoup d'autres corps aussi. Mais ne sait-on pas que l'anomalie de dilatation est un fait très général? Il arrivera seulement que ces anomalies seront reportées dans l'intervalle des températures *usuelles*. Voit-on par là comment les avantages de la pratique ont pu suggérer le choix du mercure? Quoi qu'il en soit, le *degré*, simple instrument de repérage, n'exprime rien de réel : une fois fixé par l'indication d'un manuel opératoire permettant de le retrouver à volonté, il ne peut même pas être pris comme un élément objectif des phénomènes qui varient avec la température : c'est purement et simplement *un mot commode*.

Prenons maintenant le fait que nous discutons ici et qui peut être regardé comme le type des faits *positifs* aussi peu mélangés de théories que possible. Qu'en reste-t-il? *Une recette pour obtenir quelque chose de constant*. Tout ce qui donnait à cet invariant une détermination précise et un sens scientifique était l'œuvre d'une pensée

créatrice. Le fait analysé n'existe donc que par une série de décrets dont les considérants sont tirés en partie des conditions communes de l'action pratique et en partie de celles que requiert un discours simple et maniable. On voit bien par là l'importance fondamentale de notre liberté dans la constitution des vérités scientifiques, ainsi que le rôle régulateur du corps relativement à l'activité de l'esprit. *Les résultats les plus solides de la science positive concernent plutôt notre action que notre connaissance : mais ils supposent cette action et tendent à la rendre facile, bien loin de la limiter.*

Enfin, même à ce dernier point de vue, jusqu'à quel point l'invariance constatée est-elle absolue? Quiconque a fait une expérience de thermométrie sait qu'on n'observe jamais de températures rigoureusement invariables. Une constante physique est comme un centre idéal, une limite fictive que l'on déclare atteinte dès que l'on a réussi à resserrer certaines variations dans un intervalle assez petit pour être pratiquement négligeable.

Concluons. Le savant cherche avant tout *des constantes utiles*. Il les trouve parce que l'action humaine ne comporte pas une précision absolue. Tout ce qu'il constate à l'égard de la réalité vraie, c'est qu'elle est apte à être approximativement représentée *dans ses rapports avec lui* par un système de constantes symboliques appelées des lois.

VI

La contingence des lois scientifiques résulte encore de leur incroyable complexité. C'est un point que M. Duhem a remarquablement développé¹. La moindre opération de laboratoire — calibrer un tube, régler un goniomètre, peser un corps — est déjà très compliquée dès que l'on veut obtenir quelque précision. Mais que dire d'une véritable expérience instructive? Aucune critique n'en saurait épuiser l'analyse. Elle est infinie comme un organisme vivant. Elle n'existe que par un ensemble immense d'élaborations antérieures dont le dénombrement et l'examen rempliraient d'interminables volumes. Il faut perdre décidément cette illusion que les résultats scientifiques se constatent comme en justice des témoignages : les choses ne sont pas si simples que cela.

Voici un microscope. Regardez dedans. Je suppose que vous ayez appris à le mettre au point, que vous connaissiez toutes les petites règles empiriques qui permettent de s'en servir. Mais vous n'êtes pas encore un micrographe exercé. Dans ces conditions, que constatez-vous? Vous voyez de longs filaments noirs se tordre et se nouer devant vos yeux, vous vous étonnez de ces merveilles que recèle une goutte d'eau : ce sont vos cils. Prévenus, vous redou-

1. *Quelques réflexions au sujet de la physique expérimentale, Revue des questions scientifiques*, 1894.

blez d'attention, vous arrivez à découvrir d'étranges animalcules aux curieuses propriétés, vous les étudiez avec soin, vous les décrivez et leur donnez un nom : ce sont des bulles d'air. Comment énumérer toutes les illusions d'un débutant? et ne sommes-nous pas toujours des débutants, en face de l'infinie variété que présente la Nature? Quand on sait enfin voir quelque chose, quand on a pris l'habitude irrationnelle de la technique requise par l'instrument qu'on emploie, quand on s'est plié aux exigences d'une méthode complexe imprégnée d'un empirisme déconcertant, quand on s'est adapté à l'usage de ces matières colorantes qui font un scalpel nouveau pour la dissection des cellules, il reste encore à passer de l'apparence que perçoit l'œil à l'interprétation que l'esprit conçoit. Quelle distance du fait brut à la loi! Combien d'intermédiaires accumulés sous lesquels disparaît le réel! Que de concepts, que de postulats, que de conventions, que de symboles, que de théories, entre le phénomène sensible qui seul est positif et l'idée correspondante qui seule prend place dans la science! Une aiguille se meut sur un cadran gradué, un ménisque mercuriel affleure à un certain niveau : vous dites qu'une masse gazeuse supporte telle pression. Un fil éprouve une torsion de tant de degrés : vous en déduisez la valeur d'un champ magnétique. Des franges irisées se dessinent régulièrement sous l'objectif d'un microscope : vous en concluez le signe d'un cristal. Une raie sombre apparaît dans le spectre

d'une étoile : vous affirmez que cette étoile contient de l'hydrogène. La raie observée subit un décalage : c'est que l'étoile s'éloigne ou se rapproche de vous avec une vitesse radiale que mesure le déplacement constaté. Une réaction chimique s'accomplit, un ensemble d'images évolue sous vos regards : là où votre œil ne saisit qu'un jeu bariolé de sensations mobiles, vous jugez qu'il s'est formé de l'acide benzoïque par substitution du groupe acide CO-OH à un H de la benzine¹. Il faut conclure de là que, dans la moindre loi scientifique, le *construit* submerge presque complètement le *donné*. L'apport de notre esprit dans la science est bien plus grand que celui des choses.

Non seulement les résultats scientifiques, malgré certaines apparences trompeuses, sont toujours très compliqués; mais encore ils dépendent étroitement les uns des autres, en sorte que la contingence incontestée des uns rejaillit sur tous. Soit en effet la simple observation qui conduit à déclarer que telle étoile cataloguée est à telle heure à tel endroit du ciel. Que ne suppose-t-elle pas? Toute la science concourt pour ainsi dire à la constituer. La géométrie, d'abord, est nécessaire pour définir les coordonnées astronomiques. Il faut ensuite les mille conventions relatives à la mesure du temps; et ces conventions, on le sait, sont liées au principe de la gravitation newtonienne, au principe de la conservation de

1. Duhem, *loc. cit.*

l'énergie, etc. L'optique intervient par la loi de propagation rectiligne, par les lois de réflexion, de réfraction, de diffraction, de dispersion, par les lois photométriques, pour l'établissement de l'appareil d'observation et l'interprétation de ses données. L'hydrostatique est utilisée puisque l'appareil comporte des niveaux d'eau. La notion de température, les propriétés des gaz, la théorie de la pression atmosphérique sont employées dans les formules de correction, sans compter bien des hypothèses arbitraires destinées à simplifier des calculs trop complexes. Il n'est pas jusqu'à certains résultats très empiriques relatifs à l'élasticité des corps solides et à la résistance des matériaux qui n'entrent implicitement dans la lecture que l'on fait. Voit-on par là à quel point la moindre partie de la science est solidaire de tout l'ensemble?

Il y a plus encore. Tout l'édifice de la science repose sur de véritables cercles vicieux. Je n'en veux qu'un exemple. La définition d'une unité de temps suppose la notion d'un mouvement uniforme et celle-ci ne peut être constituée que si l'on possède déjà une unité de temps. Voilà un point très important que l'on pourrait prouver par d'innombrables exemples et qui montre bien le rôle créateur de l'esprit dans la genèse de la science. J'y vais insister un peu.

Comment sortir de ces cercles vicieux? Soit le problème qui consiste à définir l'unité de longueur. On sait

que les conventions actuellement en usage font appel à des appareils dont on ne peut pas se servir sans effectuer des mesures d'étendue. Mais l'histoire du mètre est bien connue et nous fera voir de quelle façon une pareille pétition de principe devient légitime. Voici en effet les stades successifs par lesquels on est passé :

1° Unités d'abord choisies pour des raisons purement pratiques, indiquées en gros par le sens commun comme utiles et bonnes à être déclarées constantes, et liées par exemple aux dimensions moyennes du corps humain, ainsi que le rappellent des noms tels que pouce, pied, brasse, etc.

2° Mesure du méridien terrestre au moyen de ces unités et adoption d'une nouvelle unité de longueur (la dix millionième partie du quart du méridien), liée cette fois aux dimensions de la Terre, qu'il est « naturel » de regarder comme invariables.

3° Construction d'un étalon pour conserver l'unité précédente et invention d'une technique permettant de le placer dans des conditions suffisamment peu variables pour qu'on puisse les décréter toujours identiques à elles-mêmes, eu égard au degré d'approximation dont nous avons besoin.

4° Choix d'un modèle particulier de cet étalon pour définir l'unité de longueur, ainsi rendue plus maniable en même temps qu'indépendante des progrès de la géodésie.

5° Mesure des longueurs d'onde correspondant aux raies du spectre, c'est-à-dire établissement de leur rapport avec la règle en platine des Archives.

6° Choix d'une raie déterminée du spectre (une des raies rouges du cadmium, par exemple) pour définir l'unité de longueur par sa longueur d'onde (qu'on ne voit aucune raison de craindre variable).

On voit que c'est le sens commun qui, par ses décrets spontanés, permet de s'accommoder aux cercles vicieux inévitables. La même chose a lieu à propos de la mesure du temps où le sens commun fournit encore un point de départ aux approximations successives en faisant juger pratiquement uniformes certains mouvements naturels. A tous les degrés du savoir le procédé est le même. Il en résulte évidemment une preuve de ce fait capital que l'action joue le rôle de principe dans la constitution de la science.

C'est ce que l'on achèvera de comprendre en remarquant que *le savant fait les faits scientifiques*, bien loin de les recevoir passivement.

Soit le fait de la rotation de la Terre sur elle-même. On le décele par l'expérience du pendule de Foucault. Mais — sans parler de la difficulté qu'il y aurait à donner un sens objectif à un mouvement géométrique absolu — que signifie au juste cette expérience? On pourrait fort bien l'interpréter en admettant l'existence d'une force en chaque point de la Terre supposée immobile. Cette force

— vecteur attaché comme g à chaque lieu déterminé — serait parfaitement définie par l'expérience elle-même, on pourrait la mesurer, elle aurait une existence physique tout à fait évidente et tangible. Seules des raisons de simplicité, de convenance humaine ont orienté notre choix dans une autre direction. Remarquons du reste que ces raisons n'auraient pu être imaginées si — comme aux temps géologiques — l'atmosphère était chargée de nuages assez épais pour nous empêcher d'apercevoir les autres astres : la Terre, envisagée alors forcément comme constituant la totalité du monde, serait *a priori* décrétée immobile, et le sens commun imposerait donc l'obligation d'interpréter l'expérience de Foucault ainsi que je viens de le dire. Dira-t-on que la force qu'il faudrait dans ce cas supposer dépendrait de la vitesse des mobiles et que cela serait étrange? Je répondrai en citant les forces que l'on considère dans les phénomènes d'induction électro-magnétique. Tout reviendrait — et il n'y aurait rien là que de naturel et de plausible — à concevoir l'existence d'un champ de forces, analogue au champ magnétique terrestre ordinaire, pour lequel il n'y aurait pas d'aimants à l'état statique, mais qui donnerait naissance à une sorte d'induction dans les masses en mouvement. L'expérience de Foucault et les expériences similaires *prouveraient* l'existence de ce champ et permettraient de *constater* d'une façon *positive* la loi de son action.

La conclusion qui ressort de tout cela, c'est que les résultats scientifiques les mieux établis dépendent en leur fond de l'attitude mentale que nous avons prise pour les rechercher, des symboles que nous avons choisis pour les exprimer, des points de départ purement pratiques que nous avons empruntés au sens commun¹. Est-ce que cela ne manifeste pas clairement la relativité de la science, la contingence des lois qu'elle formule, le primat de l'action et le rôle fondamental de notre liberté dans la genèse de la connaissance?

VII

Après ce bref résumé des principaux résultats obtenus récemment par la critique des sciences, nous sommes en mesure de résoudre la question posée au début du présent travail.

La science positive a réussi : c'est incontestable. Analysons ce succès pour en déterminer la signification précise.

Une première victoire du déterminisme peut être signalée dans ces *prévisions* dont l'astronomie nous offre l'étonnant spectacle. Qui douterait qu'il existe un ordre inéluctable dans le monde, quand nous voyons les phénomènes célestes se produire si régulièrement à la date que nos calculs leur assignent?

1. Voir les excellents articles de M. Wilbois sur *la méthode des sciences physiques* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1899 et mai 1900).

Il faut remarquer plusieurs choses. D'abord le succès des prévisions astronomiques n'est pas aussi constant qu'on veut bien le dire : il y a des comètes qui ne reviennent pas. Seulement on a pris bien naturellement l'habitude de ne penser qu'aux cas favorables, au point d'oublier les autres : les savants n'insistent pas sur les circonstances où ils ont échoué. En fait il y a peut-être autant de cas d'échec que de cas de succès, en sorte que l'ordre soi-disant révélé par la science est plutôt un ordre schématique construit par nous et proposé à la nature, et qui s'adapte parfois aux démarches de celle-ci.

Mais je ne veux pas soulever de chicanes. Admettons que toutes nos prédictions se réalisent. Qu'est-ce que cela prouve ? Que la Nature, laissée à elle-même, tend à suivre un cours régulier. Or cela n'est contesté par personne : on n'a jamais prétendu que le monde était un pur chaos. Mais ce cours régulier, rien n'autorise à dire qu'il s'impose absolument à notre action, qu'il en limite invinciblement le domaine. Bien au contraire, il la rend possible et féconde, en lui offrant une matière sur laquelle elle a prise. Etre capable de prévoir n'est-il pas une condition indispensable pour agir ?

Pour être en droit d'affirmer que la marche prévue des phénomènes est *nécessaire* et non pas seulement *habituelle*, il faudrait établir que toutes les pièces de nos raisonnements correspondent à des réalités objectives ; et c'est ce qu'on ne fera jamais, puisque la plupart

d'entre elles ne sont au contraire que des créations de notre esprit. Bien plus, la réussite des prévisions devient le critère auquel on juge la légitimité des méthodes qu'on emploie; nous ne nous déclarons satisfaits de nos constructions intellectuelles que si elles nous permettent de prévoir avec succès; ces constructions sont donc bien des recettes pratiques combinées pour obtenir des résultats utiles et modifiées sans scrupule jusqu'au jour où elles rendent les services voulus. Ce qui reste en fin de compte, c'est que nous sommes capables d'aboutir à de pareilles recettes et que l'univers n'est pas truqué de manière à décevoir continuellement nos tentatives d'action sur lui.

Au surplus, le succès de nos prévisions constitue la définition même de ce que nous appelons le cours régulier de la Nature. Partout où notre prévoyance est en défaut, nous affirmons que la marche normale des choses a été troublée. C'est ainsi que, si une comète attendue ne reparait pas à la date prescrite, nous concluons à l'influence d'une perturbation définie par là même. Il est donc impossible que le succès ne finisse pas par répondre à nos essais de prévision, puisque les échecs nous sont toujours — en vertu de la convention fondamentale du déterminisme — une preuve suffisante qu'il faut faire appel à un élément inconnu, que nous définissons d'ailleurs au moyen des échecs eux-mêmes, de manière à rétablir rigoureusement l'ordre un instant menacé. Je

sais bien que ces éléments d'abord fictifs, nous arrivons parfois à en constater positivement l'existence, comme par exemple quand le télescope a montré Neptune à la place même que lui avaient assignée les calculs de Leverrier. Mais qu'est-ce à dire encore une fois, sinon que nous sommes capables de combiner des calculs qui nous donnent prise sur les choses? Ces calculs ne sont pas *vrais* au propre sens du mot. Mais ils sont *efficaces*. Nos symboles sont des instruments qui nous font *toucher* les choses sans nous les faire *voir*. Leur succès est moins la réussite de notre science que celle de notre action.

Le succès des prévisions scientifiques n'est pas le seul argument invoqué en faveur du déterminisme. Il y a des connexions naturelles, des associations stables de phénomènes et de propriétés, telles que la présence de quelques termes convenablement choisis suffit à entraîner l'apparition des autres. On peut faire à ce sujet les mêmes observations que plus haut, *mutatis mutandis*. Mais je me contenterai d'une remarque. Ces lois de coexistence ne marquent aucune nécessité réelle, car elles ne sont pas autre chose que des définitions : un corps qui aurait toutes les propriétés de l'eau, sauf qu'il ne bouillirait pas à 100° sous la pression normale, ne serait pas appelé de l'eau.

On citera peut-être encore à l'appui de l'objectivité des lois ce fait évidemment notable que les méthodes les plus diverses concourent indépendamment les unes des autres

à établir ces lois, en sorte que celles-ci apparaissent comme de véritables invariants par rapport à nos opérations intellectuelles. Mais il faut remarquer encore ici que les lois nous servent de moyens pour vérifier nos appareils et nos méthodes. Une méthode, un appareil ne sont jugés bons que s'ils nous redonnent les résultats que nous avons antérieurement décrétés. C'est ainsi que les lois de l'optique sont employées à l'épreuve et à la correction des instruments d'optique eux-mêmes. Pour vérifier les lois de la réflexion, il faut un miroir plan ; et c'est au moyen des lois de la réflexion qu'on s'assure qu'un miroir est plan.

Que dirai-je enfin des phénomènes qui se répètent à notre commandement, des recettes qui réussissent à coup sûr, des manuels opératoires efficaces que nous pouvons construire ? Voilà où vraiment la science triomphe. Mais cela concerne exclusivement notre action. Sur la réalité, cela ne dit que peu de choses, à savoir que la Nature est « agissable », que mise en branle par nous elle possède ensuite comme une vitesse acquise qui résiste à des tentatives de changement brusque, et que nous sommes capables de la lancer dans une direction où par son inertie elle accomplisse l'œuvre que nous voulons. Les applications ne vérifient pas les théories à proprement parler, mais bien plutôt les théories sont construites de manière à exprimer le succès des applications. Celles-ci sont le plus souvent imprégnées d'empirisme ; et ce qu'il faut surtout admirer,

c'est qu'elles soient possibles malgré l'insuffisance des théories qui sont censées les expliquer et les fonder.

VIII

Il est temps de conclure.

La science postule notre liberté, bien loin de conduire à sa négation. Son établissement suppose en effet que nous sommes capables d'adopter librement certaines attitudes mentales. Ses résultats ne deviennent rigoureux et généraux qu'à partir du moment où ils se tournent en définitions librement décrétées. S'appuyer sur la science pour conclure au déterminisme universel, c'est donc un cercle vicieux et une contradiction.

La nécessité inhérente à nos raisonnements ne saurait être objectivée telle quelle, puisque les pièces de notre discours sont pour la plupart des artifices créés par nous en vue d'adapter les choses à notre esprit.

Donc on ne peut pas dire que l'on *découvre* par la science un ordre nécessaire existant réellement dans la Nature.

Cette conclusion ne saurait d'ailleurs être taxée de scepticisme déguisé, si l'on admet à côté de la science une autre discipline, la philosophie, ordonnée à la connaissance pure comme la science l'est à l'action.

Cette même conclusion ne signifie pas non plus que les choses n'ont point leurs tendances et leurs habitudes. Quand on laisse la Nature à elle-même, elle suit un cours

régulier, comme un fleuve — dit M. Boutroux — suit le lit qu'il a creusé.

C'est cela même qui rend notre action possible et efficace. La matière, par son inertie, est comme le volant régulateur de notre action. Sans la résistance qu'elle nous oppose, nous n'aurions plus prise sur elle.

Cet ordre constant des lois naturelles —dynamisme un et continu qui se refuse au discours morcelé, — nous ne pouvons pas le *connaître* dans sa réalité par la science, mais nous pouvons le *capter*. Nous pouvons combiner des recettes, nous pouvons fabriquer des mécanismes artificiels, qui nous permettent de le mettre en jeu.

En définitive, au lieu de chercher comment la liberté peut éclore et se déployer au sein d'une nécessité préexistante, il faut poser d'abord la liberté de l'esprit comme le principe essentiel ; et la nécessité vient ensuite, comme un frein régulateur de notre action et comme une résistance qui permet à cette action de mordre sur les choses.

NOMBRE, TEMPS ET ESPACE

dans leurs rapports avec les fonctions primitives de la pensée.

Essai de déduction

Par PAUL NATORP

Professeur de Philosophie à l'Université de Marburg (Allemagne).

§ 1. — *Le système des fonctions primitives de la pensée.*

1. L'étude de la logique est de montrer comment l'objet de la connaissance se construit dans la pensée et d'après les lois de la pensée.

2. La connaissance de ces lois, c'est-à-dire la connaissance logique, n'est pas la connaissance psychologique. Ces lois ne déterminent pas, en tout cas pas directement, la connaissance comme un événement en rapport avec une vie psychique, mais le développement du contenu de la connaissance à partir de données premières, d'après une méthode qui soumet à une loi le progrès de connaissance à connaissance. Le meilleur exemple d'un

tel progrès méthodique de la connaissance a été fourni depuis longtemps par les mathématiques. Aussi peu donc que la table de Pythagore ou les éléments d'Euclide sont une étude psychologique, aussi peu la logique, d'après la définition qu'on en donne ici, est-elle une partie ou une dépendance de la psychologie.

3. Elle n'est pas pour cela, comme d'autres le voudraient, une science législative, pas plus que la table de Pythagore n'est une table de la loi où Euclide est législateur. La pensée juste n'est pas juste parce qu'on doit penser ainsi, mais on doit penser ainsi parce que c'est juste, c'est-à-dire parce que de la sorte ce qu'on pense existe, et, autrement n'existe pas. Le sens de ces mots *existe* et *n'existe pas* peut se définir avec précision.

4. Si la connaissance consiste en un progrès méthodique de la pensée, on doit pouvoir trouver un nombre limité de procédés fondamentaux qui rendent possible et assurent ce progrès. Ce sont les hypothèses méthodiques nécessaires et suffisantes à la pensée de l'objet qu'on recherche sous le nom de catégories.

5. Penser, c'est saisir le multiple dans l'unité. La pensée du multiple, comme tel, donne le procédé fondamental de la quantification; la pensée de l'unité de ce multiple, comme telle, donne le procédé de la qualification. Le procédé de la quantité s'achève en trois degrés, comme suit :

a. Introduction du procédé quantitatif en général, par

la position d'un commencement : unité au sens de singularité, unité numérique.

b. Progrès d'un objet à un autre, et à un autre encore, et ainsi de suite, de façon que dans le passage d'un terme à un terme nouveau ce qui a été posé précédemment reste posé, et que dans la séparation même un lien subsiste entre le nouveau et l'ancien : pluralité, multitude indéterminée.

c. Conclusion d'une suite de thèses en une seule, qui garde et résume le contenu de toutes les précédentes, dans le concept du tout ou de l'union fermée des parties : unité du multiple, multiplicité déterminée.

Représentation symbolique des trois degrés :

I

III....

(I) (II) (III).....

6. Ainsi l'unité représente l'introduction du procédé en général, la pluralité représente la continuation de ce procédé, le mouvement d'un terme à un autre sous forme de séparation; l'une pose la quantité d'une façon absolue, l'autre d'une façon relative¹; la multitude déterminée représente l'arrêt à un degré atteint, non dans l'intention d'y persister, mais dans celle de partir

1. L'unité est absolue en tant que la pluralité est posée par rapport à elle et elle par rapport à rien d'autre. Mais elle n'est pas une détermination absolue de l'objet, comme telle entièrement dépendante du choix du point de vue. On peut dire que l'unité en général est absolue, celle qui est posée dans chaque cas particulier est relative. Ici il s'agit de la première.

du point atteint comme d'un nouveau commencement pour s'avancer sans fin vers de nouvelles étapes. Cette suite de degrés résulte donc de la nature de la pensée comme procédé discursif. Ainsi le processus quantitatif décrit dans ces trois degrés une course circulaire, de telle sorte que pour la détermination de multitudes illimitées les moyens de détermination soient également illimités. Cela, et cela seulement, est le sens purement quantitatif de l'infini, qui n'est donc pas un degré de plus du procédé quantitatif, mais un signe qui caractérise tout le procédé tripartite par lequel nous posons la quantité.

7. Le processus de la qualité doit se développer en une gradation correspondante. Cela résulte non seulement de ce que cette gradation dérive de la constitution fondamentale de notre pensée discursive, mais aussi de ce que les deux moments fondamentaux de la synthèse, qui s'expriment par la qualité et la quantité, l'unité de pensée (au centre de la vue intellectuelle) et la diversité qu'elle unit (le domaine qu'on aperçoit de ce centre) se correspondent nécessairement.

Les degrés sont :

a. Position de l'identité comme fondement de la thèse qualitative en général, ou comme principe de comparaison : unité qualitative, uniformité.

b. Position de ce qui est qualitativement autre et encore autre, et ainsi de suite de façon que dans le passage d'un terme à un autre ce qui a été posé précédemment reste

posé, et que dans la séparation même un lien subsiste entre le nouveau et l'ancien : diversité ou pluralité qualitative, multiformité.

c. Union de ce qui est resté distinct au second degré dans l'unité plus haute, c'est-à-dire plus centrale du genre. Le divers (dit Aristote) est divers en quelque chose ou par rapport à quelque chose, donc ce en quoi ou par rapport à quoi il se diversifie le rend en même temps un et le même : cette unité c'est le genre, le genre est donc l'analogie qualitatif de l'union quantitative; il est unité qualitative de ce qui est qualitativement multiple, totalité au sens qualitatif. Mais tandis que l'unité purement *compositive* de la quantité ne signifie qu'une appréhension extérieure, périphérique, d'une multiplicité pensée d'avance, l'unité *compréhensive* du genre est pensée comme liaison intérieure, centrale, comme enfermant en soi la raison de la multiplicité, comme source ou origine d'où la multiplicité découle. Il est d'autant plus nécessaire de s'arrêter ici que cette origine n'est pas absolue. La pensée cherche seulement le chemin vers l'origine, et elle atteint seulement des origines relatives, de façon que le problème de l'origine se pose toujours à nouveau. Le procédé qualitatif, lui aussi, conduit donc à un processus à l'infini.

8. C'est ainsi que les deux procédés fondamentaux de la quantité et de la qualité se correspondent dans toute leur évolution et qu'ils posent dans une étroite interdé-

pendance les signes fondamentaux du progrès de la connaissance, son extension périphérique et son approfondissement central, c'est-à-dire son unification. Mais ce qui est premier en soi est l'unité primitive du troisième degré de la qualité. Car dans la pensée le contenu détermine le contenant, la hauteur du point de vue fait l'étendue de l'horizon.

9. Ce n'est qu'en envisageant à la fois les deux procédés qu'on obtient le concept de la grandeur, comme distinct de celui de la multitude. La grandeur évaluée simplement comme multitude par le nombre discret (voir § 2) n'exprime que le multiple d'une unité donnée, mais ne détermine pas la grandeur de l'unité elle-même, bien plus elle suppose déjà la grandeur en supposant l'unité. Et si l'on songe à cette grandeur déjà supposée, le passage d'une valeur à une autre par la pure multitude apparaît comme insuffisamment déterminé. Il semble que de 0 à 1, de 1 à 2, etc. (et aussi de $\frac{0}{n}$ à $\frac{1}{n}$ quelque grand que soit n), il y ait toujours une lacune que la pure multitude franchit, mais ne comble pas. En d'autres termes, le nombre, entendu comme simple expression de la multitude, est discret; la numération est pensée comme une limitation. Mais il ne sert à rien d'appeler *donnée* la chose à limiter, la grandeur en général. Il faut bien que le donné soit pensé, et même primitivement élaboré par la pensée; ce ne peut être qu'une fonction

de pensée antérieure qui le donne. Et celle-ci ne peut être que la qualité. Elle éclaire en effet ce que la pure quantité laisse obscur, la continuité de la grandeur. Car cette continuité n'exprime que l'entière totalité des valeurs quelconques situables entre deux limites données, c'est-à-dire elle exprime que toute limite posée dans un intervalle par l'arbitraire de la pensée peut par le même arbitraire être dépassée à son tour, et qu'ainsi l'énonciation faite doit valoir sans nulle restriction à des valeurs situées ou situables entre des limites déterminées. Cette totalité, qui est pensée comme dépassant toute multitude, ne peut être conçue que qualitativement et non quantitativement, c'est-à-dire comme « tout homme » ne signifie pas un nombre assignable, non assignable ou même infini, mais *quiconque est homme*, et alors telle ou telle chose est vraie sans exception de tout ce qui satisfait à la condition posée, que ce soit un ou beaucoup ou une infinité, assignable ou non assignable. La grandeur comme variable, c'est-à-dire variable sans limites, passant par toute valeur possible, est l'expression simple d'une telle totalité qualitative. Par exemple, le chemin d'un point à un autre dans l'espace est conçu comme passage continu, si la totalité des points intermédiaires est conçu comme déterminée qualitativement et non quantitativement sous une loi quelconque (identité de direction ou variation définie de direction).

10. Le procédé par lequel on pose la grandeur est,

comme procédé, unique, mais il suffit pour la position de grandeurs infiniment variées entre lesquelles de nouvelles relations sont pensables, et, en tant qu'elles doivent coexister dans une seule connaissance, ces relations doivent nécessairement être pensées. Il faut donc un nouveau procédé pour soumettre ces relations à une loi. Un tel procédé ne peut pas sortir d'une simple synthèse (celle-ci est épuisée par les deux procédés inséparables de la quantité et de la qualité), mais d'une synthèse de synthèses. Son rôle est d'ordonner l'un d'après l'autre, d'où résulte un système d'ordres, c'est-à-dire *un* ordre total. C'est ce qui correspond à la « relation » kantienne.

11. Comme ce procédé repose, lui aussi, sur une synthèse, il est soumis à une gradation analogue à celle de la quantité et de la qualité. Son rôle est, nous l'avons dit, d'établir l'ordre non seulement entre les termes d'une série (ce que font la quantité et la qualité), mais entre des séries de séries, dans les termes correspondants, et finalement entre un système de séries. La possibilité d'un ordre de ce genre exige d'abord une série de comparaison fixe comme fondement de tout l'arrangement. Comme le premier postulat du procédé quantitatif est l'unité comme principe quantitatif et par suite comme mesure ou moyen de détermination de la multitude, comme le premier postulat du procédé qualitatif est l'identité comme principe qualitatif et par suite comme

fondement de comparaison de la diversité qualitative, de même le premier postulat d'un arrangement par séries est une série type, qui serve pour tous les arrangements demandés de mesure commune, unique, identique, uniforme et continue, par suite la construction d'un système de lieux, d'une échelle où le cours de chacune des variations comparées s'inscrive pour ainsi dire. On verra ci-dessous (§§ 3 et 4) que c'est cette nécessité qui introduit les concepts du temps unique absolu, de l'espace unique absolu, et aussi du mouvement rectiligne uniforme comme dernière mesure du changement dans la nature, et par là on satisfait à l'exigence intellectuelle de la stabilité comme fondement de toute détermination du changement (substantialité). Mais ici il ne s'agit que du postulat général d'un arrangement en série de grandeurs, valable aussi pour l'usage purement mathématique.

12. En second lieu, il faut une loi d'après laquelle une série de changements quelconque puisse s'ordonner terme à terme suivant une autre, c'est-à-dire qui détermine la correspondance de terme à terme pour la nouvelle série d'après celle qui a été adoptée pour une série antérieure; ce qui implique correspondance entre les indices des termes des différentes séries $x_1, x_2, \dots, y_1, y_2, \dots$ et les degrés de l'échelle ou série type. En tant qu'on a égard ici à la loi de transformation de terme à terme, on a la base de l'exigence logique de la causalité ou liaison successive (cause = antécédent régulier). Pourtant il ne

s'agit ici encore que de la possibilité d'un ordre en série de grandeurs en général, c'est-à-dire du concept général de fonction.

13. Mais le rapport régulier de série à série n'est fondé qu'insuffisamment, tant que le postulat de la correspondance régulière terme à terme n'est étendu qu'à une pluralité arbitraire et fortuite, et non à une totalité de séries de changements donnée par quelque définition que ce soit. Bien plus, la série fondamentale elle-même et, par suite, tout ordre particulier qui la suppose serait incomplètement déterminé. Ainsi la première et la deuxième demande ne sont vraiment remplies qu'en admettant aussi cette troisième, savoir que la régularité du changement dans chaque série isolée soit pensée comme déterminée par une relation régulière non pas seulement à une quelconque, mais à toutes les séries de changements simultanées qui concourent à la déterminer; c'est la demande d'une continuelle et réciproque dépendance fonctionnelle ou d'un système de grandeurs, à quoi se rattache la catégorie de l'action simultanée mutuelle.

14. Ce nouveau procédé tripartite de l'arrangement en séries, envisagé comme procédé logique fondamental, donne, lui aussi, ouverture à un développement infini. Un système atteint devient à son tour principe de nouvelles séries et systèmes de séries, et ainsi de suite indéfiniment. Comme but, dernier on a pourtant en vue l'ordre

unique final de ce qui existe. Cet ordre est postulé par le concept complètement déterminé de l'être : être au sens le plus large signifie n'importe quelle détermination de la pensée, être au sens strict ou existence signifie une détermination complète qui suppose à sa base un système ou ordre unique en vue duquel chaque individu est déterminé. Le procédé de l'arrangement en séries, dans son extensibilité infinie, rend possible une détermination progressive vers ce but infiniment lointain d'un ordre unique des existences. Cette exigence de l'unité fait la séparation entre les mathématiques et les sciences naturelles. Elle seule différencie une nature comme ensemble dynamique universel et par suite unique, d'un système, quel qu'il soit, de relations mathématiques abstraites. La pensée mathématique est purement méthodique, bien qu'applicable objectivement, car la méthode qu'elle développe est celle de penser l'objet en général. Mais c'est seulement la pensée conforme à cette exigence de l'unité de la détermination qui est pleinement la pensée objective, pensée non pas d'un objet possible en général, mais *de* l'objet réel¹. Que la connaissance de l'existence

1. Même les degrés de modalité de la connaissance se laissent déduire en un sens purement mathématique, c'est-à-dire indépendamment de l'exigence de l'unité de la détermination; on obtient de la sorte des significations purement mathématiques du possible, du réel et du nécessaire différentes de leurs significations dans la pensée de l'objet naturel. Il suffit d'ailleurs, au sujet de la modalité, de faire remarquer qu'elle ne représente pas une nouvelle forme primitive ou une nouvelle direction de la synthèse, mais qu'elle donne une expression systématique à la marche graduelle de la synthèse en général, et par cela au caractère progressif de la connaissance. Son impor-

devienne ainsi une tâche infinie, c'est ce qu'il fallait attendre du caractère général de la connaissance synthétique. Il n'y a pas moyen d'échapper à ce fait. Pour l'existence de l'objet pensé (après qu'on a dû abandonner à la pensée la question de son essence), s'en référer au donné (expérience, perception, enfin sensation) serait vain. Le donné doit être pensé, et l'on ne pense dans l'existence donnée, l'expérience, la perception ou la sensation que cette complète détermination que la pensée seule peut fournir (d'après le procédé de la relation sur la base de la quantité et de la qualité), mais ne peut jamais fournir définitivement. Ce n'est pas l'objet (expérience, perception, sensation) qui donne la liaison déterminée des pensées, mais celle-ci qui d'après les lois de la relation détermine l'objet et donne par là à l'expérience (perception, sensation) un contenu déterminé.

§ 2. — *Le nombre.*

15. La première expression scientifique du procédé purement quantitatif est la numération, l'expression générale du quantum est le nombre, conçu d'abord comme nombre naturel, c'est-à-dire entier absolu. Comme tel, le nombre n'est pas une grandeur au sens défini plus haut (9).

tance n'est pas pour cela petite, elle sert de base à des concepts instrumentaux aussi puissants que ceux de l'hypothèse et de la preuve, de la preuve inductive ou constructive, et de la preuve déductive.

16. La construction de la suite naturelle des nombres se comprend par les lois du procédé quantitatif. Comme pure expression du procédé pris en lui-même et généralement, elle est — nécessaire et universelle — unique et la même dans toutes ses applications — indéfiniment prolongeable, car le procédé qui la fonde a des ressources illimitées (6) — homogène, car ses termes d'après leur détermination même ne sont que des numérateurs et tous produits également par juxtaposition, ils ne se distinguent donc pour la pensée par aucun autre signe que leur rang dans la série ; de plus chaque terme de la série enveloppe cette série tout entière, puisque le procédé de la numération est déterminé dès le commencement et conséquemment à partir de n'importe quel terme donné par une régression vers le commencement ou une progression à l'infini ¹.

17. Les modes simples de calcul d'abord dans le domaine des nombres entiers absolus, ressortent directement de la considération des rapports donnés entre les nombres et ne font que soumettre ces rapports à une connaissance méthodique. Il s'agit ici d'un être, non d'un acte. Les mathématiques n'agissent pas, elles contem-

1. Cf. G. F. Lipps, *Unters. üb. d. Grundlagen der Mathematik*, Wundt's *Philos. Stud.*, t. XI, 268 sqq. — Pour comprendre clairement cette prédétermination de chaque terme de la suite infinie des nombres, il faut un système de numération décimal ou autre, c'est-à-dire un système fini de signes par lesquels, une fois qu'on a défini leur signification et leur usage, chaque nombre a son expression déterminée jusqu'à l'infini. La position d'un tel système (qui présuppose les règles simples du calcul) a donc un fondement logique et n'est pas un pur moyen mnémonique.

plent; leurs objets ne se laissent pas modifier ou écarter, augmenter ou diminuer, unir ou séparer, multiplier, diviser, transformer ou supprimer; ils *sont* seulement, dans une invariable détermination; mais du fait qu'ils sont, ils se rapportent d'une manière quelconque les uns aux autres et le développement complet de ces rapports est le sens purement scientifique du calcul.

18. Addition. J'appelle $+ 1$ « l'unité comptée à partir d'un point de départ donné ». Le point de départ d'une numération s'appelle zéro et est désigné dans notre système de chiffres par le signe 0. Mettre le zéro au point de départ de la numération absolue, c'est dire qu'on ne part de rien, qu'on ne suppose rien, qu'on se met simplement à compter. Ensuite le 1 de la suite naturelle s'exprime par $0 + 1$, 2 par $0 + 2$, et ainsi de suite. Mais on peut aussi prendre comme point de départ un nombre quelconque d'une première numération, par exemple prendre 1 comme un zéro relatif et compter à nouveau à partir de ce nombre (avec 1, 2, etc.). C'est là le concept de $1 + 1$, $1 + 2$ (c'est-à-dire qu'on compte 1, 2 à partir de 1 comme d'un zéro relatif), en général le concept d'une somme. L'équation numérique $1 + 1 = 2$, ou, plus complètement,

$$1 + 1 = 0 + 2 \qquad (1)$$

signifie donc qu'il revient au même de compter un à partir de l'unité d'une première numération envisagée

comme zéro relatif, ou deux à partir du commencement de la première numération c'est-à-dire du zéro absolu. C'est logiquement tout différent, mais numériquement ce sont deux modes équivalents et échangeables. Déjà cette première équation, et il en est de même de toutes les autres, affirme la substitution de termes équivalents, mais non identiques.

19. Soustraction. D'après ce qui vient d'être dit, la situation relative de deux nombres quelconques est exprimable par la situation équivalente d'un certain nombre par rapport à zéro. C'est le rapport arithmétique à l'expression duquel sert le signe —; nous l'appelons rapport de position, c'est le correspondant du second degré de la quantité (5,6). $1 + 1 = 2$ signifie, nous l'avons dit, on va de 1 à 2 en comptant 1 à partir de l'unité comme zéro relatif, c'est-à-dire de la même façon qu'on va de 0 à 1. C'est cette même équivalence des rapports de 2 à 1 et de 1 à 0 qui s'exprime directement par l'équation

$$2 - 1 = 1 - 0 \quad (2)$$

laquelle a donc, sous une autre forme, le même contenu que l'équation (1).

On voit donc qu'à la progression arithmétique correspond une égalité additive entre les sommes des moyens et des extrêmes.

20. La soustraction au cas où le second nombre est plus grand que le premier résulte immédiatement pour

nous de la considération de ce fait qu'un rapport est par définition réciproque et que son expression peut par suite s'intervertir. Le contenu des équations (1) et (2) peut donc aussi s'exprimer par l'équation

$$1 - 2 = 0 - 1 \quad (3)$$

Ce qui est l'expression la plus directe de ce fait qu'on va de 1 à 2 de la même manière que de 0 à 1. On définit alors $1 - 0 = + 1$ (ce qui est d'accord avec l'explication donnée plus haut de cette expression [18]), $0 - 1 = - 1$ (car 0 est le point de départ sauf convention contraire), et l'on obtient le nombre positif et négatif (plus ou moins un), et, comme fondement de comparaison du plus ou du moins, par suite comme limite entre les nombres positifs et négatifs, le zéro relatif (± 0). Comme expression générale du procédé de la numération relative, on peut maintenant, avec le nombre positif, le zéro et le nombre négatif construire la série relative des nombres. Elle progresse dans les deux sens à l'infini, car la possibilité de la numération relative est aussi illimitée que celle de la numération absolue.

21. La déduction de la multiplication et de la division est exactement parallèle à celle de l'addition et de la soustraction. Leur fondement est ce rapport à l'unité numérique qui est posé en même temps que chaque nombre, savoir que c'est avec l'unité que l'on compte : compter c'est seulement juxtaposer les unités; deux,

c'est deux unités, ce qu'on écrit : 2.1 ; et ici 1 n'est pas le premier rang de la suite des nombres, mais bien l'unité fonctionnelle absolue avec laquelle on compte. Ainsi dans la multiplication l'unité apparaît avec une double fonction : elle compte et elle est comptée. A son tour le nombre deux est aussi une couple (1.2), c'est-à-dire qu'on peut aussi compter avec lui comme avec une unité relative nouvelle : une couple, deux couples, etc. L'unité avec laquelle on compte a de la sorte, comme le zéro à partir duquel on compte, une signification absolue et une signification relative. D'après cela, l'équation $2.3 = 6$ (c'est-à-dire $= 6.1$) exprime qu'en comptant deux avec le nombre trois pris comme unité relative, ou six avec l'unité absolue originaire, on arrive au même résultat ; ce qui ne veut pas dire que ce soit logiquement la même chose, mais que ce sont des modes opératoires équivalents, par suite échangeables ; là où l'un est possible, l'autre l'est aussi. Par là on a déjà ce qu'on appelle la proportion géométrique ; nous préférons l'appeler proportion métrique, elle correspond au troisième degré de la quantité (5,c). En effet, le fait énoncé plus haut peut aussi s'exprimer comme suit : comme 2 est à 1, 6 est à 3 ($6 : 3 :: 2 : 1$), et ce rapport peut aussi s'invertir en $3 : 6 :: 1 : 2$, ce qu'on peut lire directement : on va de 3 (pris comme unité relative d'une nouvelle numération) à 6 en comptant 2. $1/n$ comme valeur inverse de $n/1$, le concept de n fois plus, n fois moins

s'obtient en partant de là. Il n'y a pas à parler de multiplication ou de division des nombres : nous multiplions et divisons nos opérations, mais les nombres ne se séparent ni ne s'unissent pour produire une progéniture; mais ils sont, et avec eux sont donnés leurs rapports.

22. On prouve que les nombres relatifs, aussi bien sous le rapport de la mesure que sous celui de la situation, se comportent à leur tour comme les nombres absolus primitifs, que par suite les modes de calcul leur sont applicables, sous certaines règles, entre eux comme aussi dans leur liaison avec les nombres absolus. Il ne faudrait pas dire qu'ils représentent une extension *artificielle* du système des nombres absolus ou *naturels*, car ils se contentent de développer complètement le contenu méthodique déjà inclus dans les derniers. La relativité est le caractère fondamental du nombre, car elle est celui de la pensée synthétique. Le zéro et l'un absolus ne sont que le moyen de prendre pied dans l'infini des relations en général. La position absolue est provisoire, la position relative est définitive.

23. De la genèse du nombre fractionnaire et négatif il faut séparer tout à fait celle du nombre irrationnel et imaginaire. Au premier cas, on transporte simplement la fonction de l'unité à une multiplicité déterminée, au second celle du zéro à un rang donné de la série primitive des nombres, mais tous les rapports de mesure et de situation demeurent indépendants de ce changement du

point de départ, qui est clairement fondé sur la relativité du procédé numérique. Au contraire, avec le nombre irrationnel, on met dans un rapport métrique avec l'unité donnée une multiplicité qui n'est pas donnée dans la série primitive, mais qui est nouvellement élaborée; avec le nombre imaginaire on met dans un rapport de situation avec le zéro de la série primitive, un rang situé absolument en dehors de cette série, rapport qui, lui aussi, n'est pas donné, mais dont l'introduction élargit singulièrement le concept supposé jusqu'ici des rapports métriques ou de situation. La question se pose de savoir comment justifier logiquement une telle transgression de concepts. Elle est justifiée par le fait que la pensée est autorisée à dépasser toute limite qu'elle s'est imposée elle-même (9), à condition que ce progrès soit continu, c'est-à-dire que les nouvelles démarches puissent être effectuées par une extension méthodique du même procédé qui a servi pour les premières; ce qui veut dire dans notre cas que la loi de formation des nombres réels et rationnels doit pouvoir se subsumer comme un cas particulier à celle des nombres irrationnels et imaginaires. L'expression technique de cette extension est le nombre *général*. Comme le passage du nombre à la grandeur (9) est étroitement lié à ces extensions, il faut s'y arrêter.

24. Grâce au caractère relatif de la relation métrique $n : 1$, on peut multiplier indéfiniment les places situées dans un intervalle donné, par exemple de 0 à 1. Mais

comme les places multipliées se comptent toujours par les mêmes nombres primitifs (avec cette seule différence que la signification métrique change avec le choix de l'unité), le rapport de position de 0 à 1, à 2, etc., reste toujours invariable, entre 0 et 1 il n'y a place pour aucune intercalation. L'ordre de situation ainsi formé est bien inépuisable par le nombre de ses termes, mais par sa définition il est complètement déterminé; c'est un système fermé, non susceptible d'extension sur les principes admis jusqu'ici. Il est pourtant possible d'ajouter à une numération de ce genre une autre numération dont la constitution formelle serait la même, mais dont l'unité n'est mesurable par aucun nombre du premier système; d'où suit qu'entre deux nombres quelconques de ces énumérations différentes des relations métriques n'ont pas lieu. On nomme les nombres de deux pareils systèmes différents par le choix des unités *incommensurables* les uns par rapport aux autres, ou *irrationnels* l'une par rapport à l'unité de l'autre, tandis que tous les nombres d'un seul des systèmes décrits sont dits commensurables entre eux ou rationnels par rapport à leurs unités. Il suit de là que deux numérations incommensurables ne peuvent avoir plus d'un terme commun. Qu'on prenne pour chacune d'elles ce terme comme 0, puisque dans chacune d'elles le zéro est déplaçable, le théorème alors s'exprime ainsi : Deux numérations incommensurables n'ont aucun terme commun excepté de 0. Toute équiva-

lence entre nombres de deux numérations incommensurables est donc exclue. Les concepts admis jusqu'ici du plus et du moins ne sont pas non plus applicables à de semblables numérations, car le plus et le moins ne signifiaient jusqu'ici que la situation relative dans une seule et même numération complètement définie comme plus haut. Comme pourtant au moins le 0 des deux numérations est supposé commun, il faut aussi que les deux séries de plus et de moins des deux systèmes coïncident. Mais alors, quoique aucun nombre de l'une des numérations ne recouvre exactement un nombre de l'autre, pourtant l'on peut concevoir ce rapport d'un terme quelconque ν de la deuxième numération à l'ensemble des n , savoir que ν , tout en ne se trouvant lui-même à aucun rang dans la série des n , divise cette série de telle sorte que chaque terme de la première partie précède chaque terme de la seconde dans la numération qui part de 0. Alors ν ne correspond toujours à aucune place de la série des n , mais à la coupure; non à un rang, mais à une séparation de rangs.

Cela posé, les concepts du plus et du moins, qui jusqu'ici n'exprimaient que ce qui est compté en avance ou en suite d'un certain rang d'une série unique, admettent cette extension que, si ν correspond à une coupure de la série des n , on dit de tous les nombres n tombant d'un côté de la coupure, qu'ils sont plus petits, de tous ceux tombant de l'autre côté, qu'ils sont plus grands que ν . Les rela-

tions générales valables pour les nombres rationnels qui existent entre le plus et le moins (par exemple que le plus additionné au plus ou multiplié par le plus fait le plus), subsistent après cette extension. De cette façon une valeur ν ne se détermine pas par une équation, mais par un système d'inégalités se rapportant aux nombres rationnels, et conformément à cette détermination il est possible de placer cette valeur dans toutes les relations, même métriques, avec les nombres rationnels. Il faut seulement encore établir la condition sous laquelle cette détermination (admise jusqu'ici seulement comme possible) a lieu effectivement pour n'importe quel nombre donné ν . Cette condition à ce qu'il semble, ne se laisse pas énoncer d'une manière exhaustive et positive. Pourtant dans un cas simple, celui des racines irrationnelles, la raison de la déterminabilité est facile à voir : ici le nouveau rapport $\nu : 1$ est obtenu par la division égale du rapport métrique fondamental en termes rationnels $n : 1$, c'est-à-dire conformément à une proportion $1 : \nu = \nu : \nu^2 = \dots$, où le dernier terme, par exemple, ν^2 , coïncide avec une valeur rationnelle; en d'autres termes, le rapport métrique nouveau $\nu : 1$ est supposé jouir de la propriété que sa simple répétition ramène à un rapport rationnel donné $n : 1$. La valeur ν est unique, cela ressort immédiatement de ce que si l'équation $x^m = n$ (où m et n sont des nombres rationnels absolus) avait deux racines réelles distinctes, le plus multiplié par le plus

(et encore par le plus et ainsi de suite) ferait l'égal, ce qui a été exclu aussi pour les valeurs irrationnelles. Mais la valeur elle-même de la racine n'est déterminable ici comme ailleurs que par une série d'inégalités, savoir qu'on peut dire de tout nombre rationnel s'il est plus petit ou plus grand que la valeur en question.

Si l'on introduit en même temps que le nombre irrationnel ou pour le fonder le principe de la continuité du nombre, il ne faut pas le faire sans restriction. Ou bien on fonde l'hypothèse de la continuité sur l'*intuition* en faisant correspondre, par une convention arbitraire, à chaque point d'une droite un nombre, ou bien l'on introduit directement la continuité dans le nombre, en supposant qu'à chaque coupure du système rationnel correspond une irrationnelle. Dans les deux cas il faut dire que la totalité des nombres qui peuvent être posés en correspondance avec les places non déterminables rationnellement, n'est pas donnée par une définition positive et exhaustive; il reste à déterminer ce qu'il faut entendre par l'*ensemble* des valeurs d'un intervalle donné. Sans doute cela signifie : tous les nombres possibles, sans aucun concept de limite infranchissable. Ceci est admissible, mais seulement si l'on ajoute une détermination positive de nature qualitative, celle de la direction. On fera voir dans quel sens une telle détermination est possible même pour le nombre pur.

25. De même que la relation métrique $n : 1$ reste inva-

riable par changement d'unité, de même la relation de situation $n - o$ par déplacement du 0. Un rapport nouveau au zéro n'est concevable que dans une numération nouvelle, qui ne peut avoir de lien avec la première que la communauté du zéro. Mais les valeurs positives de l'une ne correspondront pas aux valeurs positives de l'autre, les valeurs négatives aux valeurs négatives; cependant on peut concevoir — et d'abord on ne peut que concevoir — une inversion des deux sens, de façon que les valeurs positives de l'une correspondent aux valeurs négatives de l'autre et vice versa. L'expression de ce fait dans le calcul est fourni par le changement de signe dans les opérations métriques; ce changement est en effet indépendant de ces opérations : les mêmes valeurs numériques, donnent dans toutes les opérations métriques, les mêmes valeurs numériques abstraction faite du signe; le signe du résultat se calcule d'après le signe des données, en remarquant qu'un signe moins signifie une inversion de la direction fondamentale dans la direction opposée ou vice versa, le signe moins s'ajoutant au signe moins est l'inversion d'une inversion, par suite le retour à la première direction. Il correspond donc au passage de la direction R_0 à la direction R_1 ou vice versa, où R_0 est la direction fondamentale de o vers les quantités positives, R_1 la direction opposée vers les quantités négatives, une multiplication par -1 . Par là sont déjà donnés deux genres de relations au zéro (directions), et aussi le pro-

cédé d'un changement (d'abord d'une inversion) de ces relations (changement de direction). Ce changement de direction peut se répéter indéfiniment, et l'on obtient ainsi une série $R_0, R_1, R_2, \dots$ exprimable par la série des puissances de -1 , $(-1)^0, (-1)^1, (-1)^2, \dots$ et infinie comme elle dans les deux sens si l'on a égard aux changements régressifs. Pourtant en fait ce sont toujours les deux mêmes directions R_0 et R_1 qui reviennent, car ce sont les seules qui aient été présumées jusqu'ici. D'où suit que toutes les puissances paires de (-1) sont égales à $(+1)$, les puissances impaires à (-1) . Mais après qu'on a défini deux directions et un procédé de changement de direction en général, on peut par une création de la pensée poser un plus grand nombre de directions. Et l'hypothèse qui se présente d'abord après ce qui est déjà donné, est la division par parties égales de l'unique changement de direction donné de R_0 en R_1 , exprimable arithmétiquement par $(-1)^{1/2}$ ou $\sqrt{-1}$, géométriquement par la rotation de 90° , moitié de celle de 180° . L'usage de l'expression de la moyenne proportionnelle empruntée aux relations métriques a un double fondement : d'abord, la proportion métrique et la proportion de direction tombent toutes deux sous le concept général de la proportion comme répétition de la même relation : de même que dans la multiplication métrique on compte des comptes, de même, dans la multiplication des signes, des signes plus et moins sont mis en plus ou en moins (la

série des puissances de (-1) est la répétition indéfinie du signe moins, etc.). En second lieu, dans l'élévation aux puissances de nombres munis de signes, se trouve à la fois la répétition du même changement métrique et celle du même changement de direction. Il n'y a donc rien d'innové dans l'emploi du signe $\sqrt{-1}$, il n'y a de neuf que l'hypothèse d'une direction de nombres différente des directions positive et négative, mais qui se relie à chacune d'elles d'une façon définie, et pour laquelle, une fois qu'on l'a admise, cette désignation seule répond aux autres usages des signes. Qu'on s'en tienne à la seule unité imaginaire $i = \sqrt{-1}$ (autrement on obtiendrait les différentes racines de l'unité correspondant à une division quelconque du cercle), cela se fonde sur le fait qu'un changement de direction est essentiellement circulaire. Déjà le passage de R_0 à R_1 est en un certain sens retour à la direction fondamentale, car R_1 est donné avec R_0 et ne s'en distingue que dans la pensée; de même $R_{\frac{1}{2}}$ signifie le plus grand écart de direction avec R_0 , R_1 , et au moyen de ces deux directions considérées comme coordonnées, c'est-à-dire à l'aide du nombre complexe ordinaire, on peut exprimer toutes les places qui se comptent à partir du même o dans toutes les directions du continu à deux dimensions. Les analogies géométriques, qui s'imposent ici inévitablement, sont fondées en fait, non qu'on transporte au domaine du nombre les concepts de l'intuition, mais parce que la pensée répond avec ses propres moyens

aux exigences de l'intuition. Des systèmes de nombres supérieurs sont possibles, mais n'ont, de l'aveu des mathématiciens, qu'un intérêt technique. Les modes nécessaires et suffisants du nombre, comme expression méthodique du procédé quantitatif-qualitatif, et comme base de la relation (sous forme de fonction), sont épuisés par ce qui précède.

§ 3. — *Le Temps.*

26. Les lois du temps et de l'espace résultent des lois de la grandeur par l'adjonction de la condition d'une détermination complète d'un ordre unique unissant toutes les directions possibles de la grandeur. C'est cet ordre unique que Kant avait en vue lorsqu'il distinguait le temps et l'espace, comme intuitions des purs concepts, et leur assignait une place non dans la logique, mais dans l'esthétique transcendantale. Mais ce ne sont pas pour lui des objets, ce sont des modes originaires de l'intuition (la dissertation de 1770 dit expressément : des lois); ce sont des manières dont le multiple des phénomènes s'unit suivant certains rapports, les rapports de succession et de simultanéité. Donc la fonction de l'intuition consiste à ordonner suivant certains rapports. Par là l'intuition se rapproche beaucoup de la pensée, particulièrement de la pensée de relation, qui est aussi une fonction d'ordre et poursuit aussi un ordre unique. De plus,

l'intuition doit, à la différence du concept, être une représentation immédiate, non médiate de l'objet; il doit être donné par elle et pas seulement conçu; les objets sont représentés dans le temps et l'espace et pas simplement sous eux comme signes communs. Mais au sommet de la méthode critique, rien n'est donné séparément de la pensée, ce ne peut être qu'une fonction primitive de pensée par qui l'objet peut d'abord être donné. C'est ce que dit expressément une remarque de la 2^e édition de la *Critique de la Raison pure* (§ 26) : c'est d'abord par une synthèse « qui n'appartient pas aux sens », mais où « l'entendement détermine la sensibilité », que l'espace et le temps sont donnés comme intuitions. On ne fait donc que tirer la pleine conséquence des propres prémisses de Kant, quand on dit que les déterminations d'espace et de temps sont toutes sans exception des déterminations de la pensée, d'une part des déterminations de grandeur, pouvant se déduire des lois de la synthèse quantitative-qualitative, d'autre part des déterminations de relation dont le but est cette détermination de la synthèse quantitative-qualitative qui complète le concept d'objet mathématique par celui d'objet naturel. C'est précisément pour cela que l'espace et le temps sont les conditions fondamentales de la détermination de l'existence dans l'expérience; car existence signifie justement la complète détermination de l'objet pensé, ce qui est le but de toute détermination de l'objet conformément aux

catégories. Et pour la même raison l'espace et le temps apparaissent aussi comme ordres des sensations, car la sensation, le dernier témoin de l'existence, n'est que l'expression la plus déterminée de l'exigence d'une détermination dernière. Sur ce fondement on peut déduire sans exception les déterminations mathématiques du temps et de l'espace d'une part, leurs déterminations réelles d'autre part, qui les différencient de purs concepts.

27. Le temps représente en dernière analyse la « discrétion » ou pour ainsi dire l'accentuation de l'être, plus complètement : l'ordre de la discrétion. Elle affirme l'extériorité des éléments dans la conscience, car chacun y est posé comme pour soi, dans une conscience particulière, et par suite discrètement, et en même temps dans un ordre déterminé, l'un après l'autre, c'est-à-dire chacun à sa place dans une série successive. Mais cela même est directement numération, dont le concept est contenu aussi dans celui de la succession (c'est-à-dire l'un après l'autre, premier, second, etc.). Et si cela semble être une observation purement psychologique que la numération inversement est toujours une succession — le concept du nombre en fait n'implique pas succession mais s'étend aussi bien au simultané, — au moins est-il vrai que le seul caractère distinctif de la succession, savoir que l'arrivée du terme suivant efface l'existence du précédent, que les moments du temps s'excluent par suite dans l'existence, affecte non les déterminations purement ma-

thématiques, mais les déterminations réelles du temps. Quant aux premières il n'y a pas de différence, tous les attributs de la série linéaire des nombres réels sont aussi applicables au concept de temps.

28. Le temps partage avec le nombre la propriété d'être unique (16), infini, homogène; chaque terme de la série enveloppe ici encore la série entière; chaque point du temps est déterminé par sa relation à ce qui précède et ce qui suit, et ainsi à l'infini. Au zéro comme point de départ absolu de la numération correspond le présent comme point de départ également absolu de la durée; mais on peut aussi compter ou décompter la durée à partir de n'importe quel point du temps envisagé comme zéro relatif, c'est-à-dire comme présent. Compter ou décompter, car, comme le nombre à partir du zéro absolu ou relatif, ainsi le temps, à partir du présent absolu et de tout présent relatif, court bien dans une direction unique en soi; ce n'est pas le cours du temps que la régression intervertit mais son contenu : on place le contenu dans la même suite 1,2.... mais dans l'ordre inverse; pourtant avec la direction fondamentale est donnée en même temps la direction opposée, en ce sens que tout rapport peut être renversé. Par contre, une pluralité de directions, qui donnerait application au nombre complexe, a aussi peu lieu lorsqu'il s'agit du temps qu'une inversion réelle dans sa direction. Il serait inexact d'appeler la simultanéité une deuxième dimension du temps :

deux temps ne pouvant être simultanés, car le simultané est ce qui se passe dans un même temps. On pourrait noter cette différence, que tous les modes temporels qui sont toujours discrets peuvent et doivent toujours être pensés comme ayant à leur base le temps lui-même comme support unique et continu. Mais dans le même sens le continu numérique lui aussi, comme genre, se place au-dessus de tous les modes numériques qui sont toujours « discrets » et n'épuisent jamais « le » nombre lui-même, c'est-à-dire la possibilité générale d'une numération. On peut aussi dans le continu du temps délimiter des étendues, les ajouter, retrancher, multiplier et diviser à l'infini. Par suite la mathématique du temps coïncide à tous égards avec celle de la série linéaire et continue à une dimension. C'est pour cela qu'il n'y a pas de mathématique propre du temps, comme il y en a une de l'espace.

29. Si le temps, avec ces déterminations mathématiques, le temps absolu *mathématique* de Newton, qui « fluit æquabiliter », existe réellement; c'est là une question mal posée. Elle ne signifie pas une existence, mais une mesure de la détermination de l'existence; ce n'est que l'existence déterminée dans le temps unique absolu qui serait absolument déterminée. Car existence veut dire détermination complète, détermination de l'objet d'une manière absolument unique, qui implique comme première condition la détermination dans un

ordre temporel absolument unique. Mais la détermination réelle de l'objet de l'expérience n'est possible que relativement, et par suite elle peut et doit se faire avec des déterminations de temps purement relatives, lesquelles pourtant se rapprochent indéfiniment des absolues par le progrès de la connaissance. Le temps absolu est donc un concept-limite, indispensable pour l'expression de la méthode de la connaissance naturelle; ce n'est pas le concept d'un objet de la nature qui soit donné ou à démontrer encore comme existant, ce n'est pas non plus une détermination d'existence d'un objet naturel donné ou encore à démontrer comme existant. Si l'on peut se rendre compte en ce sens de l'« idéalité » du temps, on en sera peut-être moins choqué ou l'on dirigera contre elle moins d'attaques désorientées. Établir une solidarité fonctionnelle unique du devenir, c'est le problème posé par le concept de l'existence, par le sens même de cette affirmation : *quelque chose est*, c'est-à-dire est pleinement déterminé dans la pensée. Cette solidarité mesure d'abord ce qui devrait la mesurer, le temps. C'est ce que voit l'empiriste, pour qui la détermination d'un laps de temps n'est donné que par la détermination d'un laps du devenir, laquelle est conditionnée par la solidarité fonctionnelle des séries de changements parallèles. Il ne voit pas que cette solidarité est inévitablement posée comme unique, quoique hypothétique, sous réserve constante de la correction relative à tout ce qu'il y a de particulier

dans l'arrangement temporel; que par suite en vertu de la même nécessité transcendentale, il faut poser le temps comme unique, donc comme absolu, et cela *a priori*, car, comme on l'a dit avec grande raison, ce temps unique et absolu n'est pas et ne peut pas être donné. Le criticisme, d'après la conception ici exposée, ne fait donc qu'enchérir sur le relativisme, lequel tire le bon grain de l'empirisme, lorsqu'il dit : Cette théorie est encore erronée lorsqu'elle regarde comme absolument déterminée la série ou les séries particulières plus ou moins nombreuses de changements, qu'on a réussi jusqu'ici à mettre en liaison fonctionnelle; lorsque avec cela elle fait l'hypothèse d'un temps particulier réellement existant pour toute solidarité limitée de séries déterminées, — « le temps est l'angle horaire de la terre », dit un empiriste; au lieu de cela le criticisme considère, dès le début, toute uniformité supposée de séries de changements, par suite tout temps supposé donné, comme purement hypothétique, et ne peut obtenir comme résultat de nombreuses hypothèses de ce genre qu'une hypothèse fondée sur une base plus large, analogue aux approximations successives d'une série infinie. Mais il affirme qu'en opposition à cette infinité de valeurs approchées, il est méthodiquement nécessaire de penser la valeur limite, qui par là est en même temps limite de la détermination d'existence. Nier cela, ce serait nier le concept d'existence, c'est-à-dire le problème de la connaissance et de l'expé-

rience. C'est là le sens de la thèse : le temps n'est pas une détermination de l'objet en soi (c'est-à-dire d'un objet qui serait déterminé absolument), ce n'est qu'un moyen méthodique de détermination de l'objet dans l'expérience (objet qui ne peut jamais être déterminé absolument). On cherche en vain ce qu'un empirisme conscient de lui-même voudrait ou pourrait opposer à une thèse semblable, qui met si bien en valeur ses propres droits.

30. Les moments du temps s'excluent dans l'existence, c'est-à-dire la série des existences dans le temps doit être construite de façon qu'à un point unique du temps ne puisse être assigné qu'un seul moment de l'existence, à l'exclusion de tous les autres ; comme dans la numération un terme identique n'est compté qu'une fois et à un nombre identique ne peut être assigné qu'un seul terme de la série. L'ordre temporel est pour ainsi dire la numération (sériation, arrangement) de l'existence où chaque place individuelle ne peut être occupée qu'individuellement.

31. Mais comme le temps, comme pur arrangement, ne peut être donné que dans et par son contenu, il faut que l'ordre temporel s'exprime dans un ordre du devenir qui le représente purement, donc dans un devenir qui soit posé comme uniforme (égal dans des temps égaux). Mais la détermination de n'importe quelle série de changements comme uniforme n'est possible à son tour que

sur le fondement d'une liaison régulière de séries différentes se correspondant terme à terme. Car c'est seulement à l'aide d'une correspondance de ce genre (relation fonctionnelle) que l'ordre des événements dans les séries individuelles peut se déterminer d'après la succession et la simultanéité (loi de la succession et de la simultanéité comme construction du cours temporel objectif des événements selon l'idée directrice de Kant, voir Crit. de la R. P., Analogies de l'expérience). La preuve se tire des lois de la relation (11-13).

§ 4. — *L'espace.*

32. Comme le temps, l'espace n'est qu'un ordre de situations et comme tel il peut se déduire des lois du nombre dans ses déterminations mathématiques. D'où vient cette dualité dans l'ordre des situations, dualité que le nombre ignore, et d'où viennent, à côté de concordances nombreuses dans les principes, les divergences dans le détail? Les places du temps sont successives, celles de l'espace sont simultanées, les unes s'excluent dans l'existence, les autres se conditionnent et se supposent mutuellement. Ceci ramène à la différence fondamentale : la représentation du temps est une séparation dans la conscience, celle de l'espace est l'appréhension de ces éléments, séparés d'abord, dans le tout d'une représentation unique, c'est une union d'éléments

qui implique une relation mutuelle déterminée entre ces éléments. Une multiplicité spatiale ne peut donc être pensée comme multiplicité dans la conscience que si on la parcourt successivement dans la représentation, donc si on la convertit en un cours de temps; inversement, une suite de moments temporelles, par suite le temps tout entier comme grandeur, comme unité (la durée) n'est représentable que si on la transforme en un continuum spatial à une dimension. Par là tous deux, l'espace comme représentation du simultané, le temps comme représentation du successif, restent bien différents, sans possibilité de confusion, parce que la conscience de la séparation et la conscience de l'union se conditionnent bien réciproquement, mais n'en restent pas moins, en idée, toujours très distincts. Le nombre contient en soi l'un et l'autre : extériorisation dans une série, union en un tout. Mais en tant que l'extériorisation est condition de l'union, tous les attributs qui en découlent conviendront également au temps et à l'espace, tandis que toutes les déterminations issues seulement de l'union seront propres à l'espace ou du moins ne seront applicables au temps que par métaphore consciente. Le premier trait vaut pour toutes les déterminations qui concernent la série des nombres comme un ordre purement linéaire. Ainsi toute la mathématique de la série homogène à une dimension s'applique sans changement et au temps et à l'espace, sous la forme fondamentale de celui-ci, la ligne droite.

33. Au contraire, l'espace semble faire apparaître quelque chose de pleinement nouveau dans la multiplicité des dimensions. Kant s'est dissimulé le problème, car dans son reste d'empirisme il cherche à comprendre le temps et l'espace comme des « intuitions », c'est-à-dire comme une sorte de donné. Les trois dimensions et la caractéristique particulière de l'espace comme figure orthoïde apparaît chez lui comme un pur fait, dont il n'est possible ni nécessaire de rendre compte. Mais ceci conduit inévitablement à cette conséquence, que l'espace ne pourrait être *a priori*. Pour le temps, un tel doute ne se levait pas. Pourquoi? Pourquoi ne se demande-t-on pas si entre deux instants il n'y a pas plus d'un temps ou si deux temps parallèles ne se coupent pas à l'infini? Évidemment parce qu'on ne peut que penser le temps comme unique et déterminé uniquement, et par suite comme figure linéaire et orthoïde. Mais c'est là une pure supposition *a priori*; savoir le temps est nécessairement unique parce que l'existence est unique, ou alors il faut nier toute connaissance d'objet, par suite toute expérience. Mais ne devrait-il pas suivre par là même qu'il faut se représenter un espace unique, et par suite qu'il y a nécessité de telles déterminations de cet espace unique, au lieu des nombreux espaces possibles in abstracto, qui rendent existant un seul espace parmi tous ceux qu'on peut penser? Il ne reste qu'à produire les raisons qui expliquent par quelles déterminations de l'espace cette

exigence est satisfaite. Ces raisons, Kant n'a nullement entrepris de les donner, et dans la lacune qu'il a laissée l'empirisme délogé d'ailleurs cherche de nouveau à se nicher. On n'obtient rien par des déclamations contre la géométrie non-euclidienne et ses conséquences empiriques éventuelles qui se rapportent à une nécessité d'intuition de l'espace orthoïde à trois dimensions; il faut réussir à donner une déduction stricte soit de l'espace euclidien, soit de quelque autre détermination que ce soit, valable pour l'unique espace existant.

34. Or on peut rendre compte de la possibilité générale d'une multiplicité de dimensions spatiales, opposée à l'unité de la dimension du temps. La solution en éléments simples doit, avec toute liaison, faire disparaître toute loi particulière, tout mode distinctif de liaisons. Elle ne peut garder que les éléments à unir, en tant que tels, donc avec la possibilité générale d'une liaison (car un ordre reste exigé dans la distinction), mais sans nulle détermination relative à la nature particulière de leur liaison. Ceci vaut pour la numération en tant qu'elle affirme purement une accentuation et notation uniforme, par suite un ordre des éléments; et à cela correspond à tous égards l'ordre à une dimension dans le temps. Mais sitôt que la liaison est envisagée comme telle, il faut qu'une loi déterminée de liaison soit à sa base. On arriverait ainsi aisément à la conclusion, que des liaisons en nombre infini et par suite des dimensions en nombre

infini sont à choisir, et même exigent d'être admises au même titre. Mais la possibilité de la liaison est limitée par la condition que les différents modes d'union à introduire doivent être représentés dans une liaison unique et fermée entre eux. Par là une limitation quelconque du nombre des dimensions est déjà indispensable, et même, comme la liaison systématique des existences exige que de tout élément à tout autre le passage soit déterminable par une même loi, il faut une construction telle qu'elle permette de poser les différentes directions coexistantes comme issues d'un seul centre commun, car c'est ainsi et seulement ainsi que chaque élément donné dans une même existence unique pourra, en partant de chaque autre, être atteint méthodiquement et calculé uniformément d'après une loi unique fondamentale.

35. Nous posons donc à la base, que deux éléments quelconques de l'espace déterminent un segment en longueur et en direction, de telle sorte que la longueur n'est déterminée qu'en pré-supposant déterminée la direction. Ceci admis, le concept de la droite est pour l'espace, comme pour le nombre et le temps, concept fondamental, et même avant celui de la longueur. Mais en fait il est impossible de penser une longueur comme déterminée sans la faire reposer sur l'idée de droite (comme détermination de la nature de la relation de terme à terme par la seule donnée des extrémités). La longueur d'une courbe n'est définissable que sous l'hypothèse préa-

lable d'une loi définie d'un changement continu de direction. Si l'on remplace le concept de droite par celui de plus court chemin, pour ôter au premier le caractère de notion fondamentale, on introduit un concept indéfini et qui reste indéfinissable sans cette notion. On pense alors un nombre sans direction, ce qui ne peut donner la grandeur, et la longueur doit être une grandeur.

36. Comme tout ce qui va suivre dépend de l'acceptation de ce point de départ, on nous permettra de le justifier encore en quelques mots. On demande : Pourquoi ne peut-on partir aussi bien d'une série fermée $a b a$ que d'une série ouverte, linéaire, qui ne revient pas sur elle-même ? Parce que la série fermée suppose que les relations ab , ba se suivent à la fois au même sens (car elles s'enchaînent dans une suite unique) et à sens opposés (car elles se rencontrent en a et b comme $+$ et $-$). On dira que ceci peut se penser, sans cela on ne pourra pas penser un changement circulaire du tout. Mais celui-ci, en fait, n'est pensable que comme changement de direction continu ou discontinu, ce qui suppose l'identité de direction comme principe de mesure ou de comparaison. Le changement de direction n'est pas le concept logiquement premier, il n'est définissable que sous la supposition de l'identité de direction, aussi bien que l'autre suppose le même. Pour parler plus mathématiquement : une courbure $+a$ n'est définissable qu'avec l'aide d'une courbure 0, comme le plus et le moins n'existent que par

rapport au zéro. Par conséquent des figures non-orthoïdes ne sont pensables que comme modifications de figures orthoïdes, et n'existent que si ces dernières existent, c'est-à-dire il n'existe des figures non-orthoïdes que dans des figures orthoïdes.

37. Ceci admis, on peut aisément poser une loi pour les directions issues du même zéro. Avec une direction fondamentale $0 - 1$ est d'abord donnée la direction opposée $0 - 1'$. Des directions différentes de ces deux-là peuvent être posées à partir du même point de départ, mais on ne peut les supposer plus différentes de la direction fondamentale que la direction opposée. Le changement de direction s'est déjà présenté plus haut (25) comme essentiellement circulaire. Par conséquent toutes les différences des directions issues de la même origine sont comprises entre 0 et un maximum, ou le changement de direction possible a son maximum dans le changement de direction 1, qui correspond à une pure inversion de direction. Si l'on définit le changement continu de direction entre la direction fondamentale et son opposée comme une rotation, la rotation à son tour peut avoir une direction différente, mais il faut de nouveau poser comme base la rotation de direction identique qui définit le plan, et les changements de direction des rotations ont de nouveau un maximum 1. Or comme cette transformation, c'est-à-dire la rotation du plan, doit à son tour s'exécuter d'une manière homogène, il en

résulte l'espace homogène à trois dimensions, c'est-à-dire l'espace euclidien. Notre principe de déduction ne mène pas à plus de dimensions. Car selon lui il ne faut introduire de nouvelles dimensions que pour rendre possible *le passage continu d'une direction à la direction opposée*. En vérité la rotation du plan a deux directions opposées entre lesquelles un passage continu est requis. Mais celui-ci n'exige pas une dimension nouvelle, car dans l'espace à trois dimensions le plan a deux rotations fondamentales (suivant deux axes rectangulaires), rotations dont chacune fournit visiblement le passage continu requis pour l'autre. De cette construction ressortent tout de suite les « axiomes » caractéristiques de l'espace euclidien : 1. Deux droites n'ont qu'un point commun (35); 2. Deux directions qui diffèrent d'une troisième du même angle et dans le même sens sont les mêmes et ne forment aucun angle. Toute construction dans cet espace peut s'effectuer à partir d'un point quelconque avec conservation des rapports métriques et angulaires, et cela à une échelle quelconque, car dans l'espace absolument homogène toute distance peut représenter toute autre. Une constante spatiale finie (ou courbure différente de zéro) est exclue, car si par chaque couple de points une droite est également déterminée en grandeur et en direction, toute mesure absolue de longueur (éloignement moindre, plus grand, ou distingué en quoi que ce soit) est impossible.

38. De l'espace pur absolu dans son rapport avec l'existence on peut dire, comme du temps pur absolu, qu'il n'est pas lui-même concept d'existence, mais seulement terme et limite de la détermination d'existence. Cela suffit à montrer l'absurdité d'une déduction empirique de la nature orthoïde ou non-orthoïde de l'espace.

39. Que les parties de l'espace coexistent, cela ne peut signifier, puisque l'espace n'a pas d'existence par soi, que la nécessité de rapporter les liaisons spatiales, en tant que liaisons, à un seul moment de l'existence, c'est-à-dire du temps (30). La suite des moments du temps doit donc s'exprimer dans une suite de liaisons spatiales, de liaisons ayant toujours le même contenu, ou en tout cas un contenu identique dans sa somme. Car le temps comme l'espace sont de purs ordres de situations, ils ne peuvent pas apporter quelque chose de nouveau ou supprimer quelque chose de réel, créer ou anéantir l'existence. Ainsi l'ordre spatial-temporel ne peut être conçu que comme changeant continuellement, savoir comme ordre des éléments de l'existence unique qui, toujours les mêmes, se remplacent dans l'espace selon le cours du temps. Par là est donné le concept de la matière éternelle et indestructible, sujette à aucune augmentation ou diminution, mais seulement à des changements spatiaux, ce concept dérive donc purement de celui de mobilité dans l'espace. Mais la permanence des éléments matériels ne peut être pensée : 1° que comme permanence dans leur état de mouve-

ment, si l'on fait abstraction de leurs changements thé-
tiques qui se déterminent entre eux par la causalité, et
2° en tant qu'ils doivent être caractérisés individuelle-
ment, comme conservation d'un facteur identique pour
chaque individu et déterminant leurs changements réci-
proques (masse). Pour le dernier point, il est difficile
d'établir une stricte nécessité logique ; en effet, on ne déter-
mine qu'empiriquement la grandeur de ce facteur pour
chaque élément supposé. Le premier point au contraire
est sûrement fondé en logique. Mais on n'assure pas
par là un fait à corroborer empiriquement, on fait une
supposition nécessaire pour toute explication de la soli-
darité fonctionnelle du devenir : en vertu de cette sup-
position, c'est le changement seul de l'état de mouve-
ment, et non sa permanence, qui est à justifier par les
causes.

40. A présent, il faudrait déterminer les changements
mathématiques généraux de mouvement dans le temps
et l'espace, de façon que se distingue comme existant
réellement un seul système parmi les systèmes de chan-
gements possibles dans les seules mathématiques. En
tant que ceci réussit par des moyens purement logiques,
savoir par ceux de la synthèse mathématico-dynamique,
la science ainsi construite, la mécanique, est nécessaire-
ment la première science naturelle générale, soit dans
le sens que toutes les lois de la nature se ramènent en
dernière analyse à la mécanique, soit que tous les chan-

gements dans la nature sont soumis d'abord aux lois mécaniques, et n'obéissent aux autres que dans les limites du jeu laissé par celles-ci. Si l'on veut se faire une représentation plus déterminée de la possibilité d'une telle déduction logique de la mécanique, qu'on se rappelle les traits fondamentaux de la mécanique d'après Henri Hertz¹. L'objet de la mécanique est, d'après les « Principes de mécanique », 1894, § 308 : de déduire les phénomènes qui se passent dans le temps et les propriétés dépendantes du temps des systèmes matériels de leurs propriétés indépendantes du temps. Mais dans le concept de système matériel se trouve comprise (d'après la définition § 121) la continuité de la cohésion régulière des points du système, laquelle veut dire (d'après le § 115) que la donnée de tous les déplacements finis possibles des points du système est contenue dans la donnée de tous les déplacements possibles infiniment petits que ceux-là parcourent en ligne droite continue; et que de plus les déplacements possibles ne peuvent changer que d'une façon continue. Comme mobile dernier on suppose (§ 3) la particule de masse, c'est-à-dire le substrat ponctuel identique et indestructible du changement local continu. Mais cette particule n'est déterminée comme invariable que par la solidarité régulière des changements du système, c'est-à-dire le mobile dernier doit être pris

1. Est-il besoin de faire remarquer qu'on ne doit pas pour cela considérer cette déduction comme définitive?

avec des déterminations invariables telles qu'une dépendance régulière des changements de mouvement devienne constructible. Dans cette construction il n'est besoin, d'après Hertz, d'autres concepts fondamentaux que de ceux déjà introduits : temps, espace et masse. La force newtonienne et l'énergie moderne ne sont pas des concepts fondamentaux et nouveaux, mais différentes expressions des lois du mouvement, et même des expressions critiquables, en tant qu'on fait rentrer dans les forces les actions à distance, dans les énergies, les énergies potentielles comme essentiellement distinctes des cinétiques. Pour éviter ces suppositions critiquables, Hertz appuie la mécanique sur cette seule loi fondamentale (§ 308) : Tout système libre persiste dans son état de repos ou de mouvement uniforme suivant la ligne la plus droite possible, loi qui pour certains systèmes de corps est un fait d'expérience (solides dans le vide, fluides parfaits en vase clos), pour d'autres s'étend par hypothèse, d'une part parce qu'on ramène des changements en apparence discontinus des corps perceptibles à des changements continus de leurs particules imperceptibles (percussions), d'autre part parce qu'on fait l'hypothèse de mouvements invisibles de masses insaisissables dont l'action se manifeste par les mouvements visibles de masses saisissables (actions à distance, chaleur, etc., §§ 315-317). Cette loi ne pourrait se fonder sur la seule expérience, elle serait logiquement fondée s'il était démontré qu'elle satisfait

avec le minimum d'hypothèses nécessaires et suffisantes à l'exigence de la détermination univoque des situations et des vitesses d'un système, à chaque instant, d'après son état à un instant donné (§ 331).

LA MÉTAPHYSIQUE EST-ELLE UNE SCIENCE ?

Par B. TCHITCHÉRINE

Ancien professeur à l'Université de Moscou.

L'opposition de la métaphysique et de la science est une des idées courantes dans les temps actuels. La science, c'est ce que l'on sait avec certitude, l'expression de la vérité des choses. La métaphysique, ce ne sont que des entités abstraites, des produits de l'imagination, qui n'ont aucun rapport avec le monde réel. Tout au plus la considère-t-on comme un assemblage d'hypothèses sur des choses dont on ne peut avoir aucune connaissance. Tel est le point de vue auquel se placent tous ceux pour qui l'expérience est la source unique de tout ce que nous pouvons savoir sur les objets qui nous entourent et sur nous-mêmes.

Ce point de vue est-il vrai ? L'expérience est-elle effectivement la seule source de tout notre savoir ? Et la science elle-même, en tant qu'elle est dirigée par la raison, peut-elle se passer des notions métaphysiques, qui, sciemment ou inconsciemment, se mêlent à tout ce que nous pensons

et ce que nous explorons? Telle est la question qui se pose actuellement devant le philosophe.

La première chose qui nous frappe dans l'expéiience, c'est qu'elle est extrêmement bornée. Le seul objet que nous révèlent les sens externes et les sens internes, c'est une série de phénomènes juxtaposés ou successifs. Aucun lien intime ne les relie entre eux. Aussi les partisans conséquents de la méthode expérimentale sont-ils obligés de réduire l'association des idées à une simple habitude. Telle était la thèse de HUME; telle est aussi la thèse de John STUART MILL. Il suit de là que si la succession habituelle des phénomènes peut nous être connue, nous ne pouvons pas avoir la moindre idée des causes qui produisent cette succession. L'essence des choses reste pour nous un monde à jamais fermé. *Ignoramus et semper ignorabimus*, disent les maîtres des sciences expérimentales. Bornés à la sphère étroite que nous découvrent nos sens, nous sommes entourés par l'infini de l'*inconnaissable*. La nature, la vie, l'essence même de l'homme, les plus hauts problèmes du monde moral, tout cela est pour nous un mystère.

Or c'est précisément ce monde de l'inconnaissable que l'homme tend à connaître; c'est celui qui répond aux besoins les plus intimes de sa raison et de son cœur. Auguste COMTE, au début de son *Cours de Philosophie Positive*, dit que, par une singulière contradiction, l'homme, dès qu'il commence à réfléchir, se pose préci-

sément les questions qu'il est à jamais incapable de résoudre, celles qui concernent le commencement et la fin des choses. La contradiction serait en effet singulière, si un être pensant, par l'impulsion même de sa nature, était condamné à se poser toujours des questions sans jamais avoir les moyens de les résoudre. En vain lui dira-t-on que la maturité de l'esprit consiste à connaître ses propres limites et à ne pas aller au-delà. Un besoin impérieux lui commande de franchir ce cercle étroit. La raison, par sa nature même, passe par-dessus les bornes de l'expérience, et le problème de notre propre destinée en dépend. Toutes nos relations avec les hommes et les choses sont intimement liées à la solution de ces questions, et c'est pour cela qu'elles se posent, dès que l'homme commence à se connaître lui-même. S'il est à jamais incapable de les résoudre, tout pour lui n'est que confusion.

On a beaucoup parlé dans ces derniers temps de la banqueroute de la science. Si sous le nom de science on ne comprend que la science expérimentale, et si par banqueroute on entend l'impossibilité de résoudre les plus hauts problèmes de la raison et de l'âme humaine, le fait est patent. La science expérimentale reconnaît elle-même ses bornes. Dans ce cas, il ne reste plus à l'homme qu'à se jeter, les yeux fermés, dans les bras de la religion qui répond à ses plus intimes besoins et lui ouvre de vastes espérances.

Mais la science en est-elle là ? Ne va-t-elle pas au delà de

ce que nous révèlent nos sens, et n'existe-t-il pas une autre source de savoir, qui nous ouvre de bien plus larges horizons ?

Si nous analysons les données et les résultats des sciences expérimentales, non pas tels que les conçoivent les théoriciens de l'empirisme, mais tels qu'ils existent en réalité, nous trouverons facilement qu'ils contiennent autre chose que ce que nous découvrent les sens. La science expérimentale ne se borne pas à constater la suite et la juxtaposition des phénomènes; elle en recherche les *causes*. Cette notion de cause est une de celles qui embarrassent le plus les philosophes, qui ne veulent reconnaître que l'expérience. Il faut voir à quels singuliers subterfuges MILL a recours pour la ramener à la succession des phénomènes, la seule idée compatible avec son point de vue. REID avait remarqué que d'après cette théorie développée déjà par HUME, le jour est la cause de la nuit et la nuit la cause du jour, puisqu'ils se suivent constamment l'un l'autre. De même, l'aurore doit être considérée comme la cause du lever du soleil et non le lever du soleil comme la cause de l'aurore. Pour échapper à ces conséquences, MILL prétend qu'un phénomène qui précède l'autre est nommé cause, lorsque cette succession est *inconditionnelle*; comme si l'action de toutes les causes que nous connaissons par expérience n'était pas conditionnelle. D'après cette explication, on ne pourrait pas dire que la peste est la cause de la mort

des hommes, puisque tout le monde n'en meurt pas. Notons que MILL est le premier à déclarer que nous ne connaissons que le relatif ; par conséquent, tout ce qui est inconditionnel, c'est-à-dire absolu, se trouve hors de la portée de nos connaissances. De telles explications démontrent, plus que toute autre chose, l'inanité de la théorie.

Cette notion de cause ne dérive pas non plus de notre sens interne, comme on a voulu le prouver. HUME a déjà fait justice de cette hypothèse. Nous savons bien que souvent nous faisons ce que nous voulons, mais souvent aussi nous ne le pouvons pas, et nous ne comprenons nullement comment une idée peut produire un mouvement physique. Encore moins avons-nous le droit d'attribuer les faits de notre conscience aux choses matérielles qui en sont privées. Comprendre des phénomènes aussi divers sous une même notion, tirée de l'un d'eux et qui ne se retrouve pas dans l'autre, est une opération tout à fait contraire à la raison. Si toutefois nous en faisons une loi générale, c'est que la notion de cause ne nous vient pas de tel ou tel phénomène particulier, mais de la raison même, pour qui c'est une idée nécessaire, et qui, en vertu de ses propres lois, l'applique à tous les phénomènes quelconques, sans souvent pouvoir dire quel est le lien rationnel qui les unit.

Ce n'est pas seulement l'idée de cause, ce sont aussi les notions de *substance* et de *force*, qui, d'après la théorie empiriste, ne sont que des entités vides de sens, et qui,

pour les sciences physiques, sont des vérités indiscutables. L'eau n'est pas seulement un assemblage de qualités sensibles : les qualités du liquide sont tout autres que celles de la vapeur et de la neige, et pourtant c'est le même élément, c'est-à-dire la même substance, qui prend des formes différentes. La science nous dit en outre que cette substance est composée de deux autres éléments plus simples, l'oxygène et l'hydrogène, qui ont tout à fait d'autres qualités que leur combinaison. Mais quelles que soient les combinaisons dans lesquelles ils entrent, c'est un fait avéré que pas la moindre parcelle de ces éléments n'augmente, ni ne diminue. La quantité de la matière, démontrée par son poids, reste toujours la même ; il n'y a que séparation et réunion, accompagnées d'un changement total des qualités sensibles. Tel est le résultat inébranlable de la science. En face de cela, prétendre que l'idée de substance n'est qu'une vaine entité, une abstraction pure de l'esprit, c'est nier l'évidence. C'est en effet une création de l'intelligence. Mais c'est une création qui répond à la réalité des choses, et sans laquelle il est même impossible de les concevoir.

Telle est aussi la notion de force, que les théoriciens de l'empirisme, tels que MILL, considèrent comme une idée anti-philosophique, mais qui néanmoins est une conception nécessaire des sciences physiques. La conservation de la force ou de l'énergie est une loi établie sur des bases scientifiques certaines. Il se trouve que cette entité abstraite

est une chose parfaitement réelle, dont la quantité reste toujours la même, quoiqu'elle passe par des corps différents et des états divers, se révélant tantôt comme énergie potentielle, ou possibilité, tantôt comme énergie actuelle, ou mouvement. Les conceptions métaphysiques de potentialité et d'actualité trouvent ici leur application scientifique. Là aussi il faut voir les étranges explications auxquelles on a recours pour tâcher de concilier ces faits indiscutables avec la théorie de l'empirisme. La loi de l'énergie se résout pour MILL en attente subjective.

Il y a plus. Parmi toutes les sciences dont s'honore l'esprit humain, il en est une qui est fondée sur des bases inébranlables et dont les résultats sont infaillibles. C'est la science mathématique. Et pourtant, c'est précisément celle qui n'a recours à aucune donnée de l'expérience et à aucune des méthodes employées par les sciences expérimentales. Comment expliquer ce fait, si toutes nos idées nous viennent des sens, et si nous ne pouvons conclure que d'un fait à un autre, c'est-à-dire par analogie ? MILL prétend qu'en Mathématique nous pouvons opérer sur des idées abstraites au lieu de recourir à l'expérience, parce que ces abstractions sont les images exactes de la réalité des choses, ce qui n'a pas lieu pour les représentations sensibles. Il ne nous dit pas d'où vient cette étrange coïncidence, ni pourquoi nous découvrons mieux la vérité des choses en opérant sur des images que sur des réalités. En tout cas, cette singulière explica-

tion ne s'applique pas aux conceptions des Mathématiques pures, aux nombres, aux signes de l'Algèbre, aux infiniment petits de l'Analyse. Personne n'a jamais vu un infiniment petit ou une dérivée, et pourtant, c'est en calculant sur ces données pures de la raison, que la science arrive à déterminer les phénomènes, les mouvements des astres, à prédire les éclipses, à découvrir des mondes inconnus. Si le temps ne manquait, il serait aisé de prouver que, même en Géométrie, l'infailibilité des démonstrations provient de ce qu'on opère sur des conceptions de l'esprit, fondées sur l'espace intelligible, et non sur les données de l'expérience. La géométrie analytique, qui traduit les calculs en figures, en est une preuve manifeste.

Eu égard à tout cela, il est difficile de comprendre comment des esprits distingués, et même de grands mathématiciens, peuvent considérer les Mathématiques comme une science fondée sur les données de l'expérience. Cela montre comment l'esprit humain, lorsqu'il est entraîné par le courant du jour, peut arriver, non seulement à se faire une idée parfaitement fausse de ses propres opérations, mais même à nier les choses les plus évidentes. La science mathématique prouve d'une manière irréfutable que la source de nos connaissances est double, l'expérience et le raisonnement, et que ce dernier, en partant des données de la raison pure, peut parvenir à des conclusions parfaitement certaines concernant les lois qui régissent le

monde. C'est précisément l'union de ces deux sources des connaissances humaines qui fait la grandeur des sciences physiques, et c'est pour cela que ceux qui s'y adonnent sont tellement portés à la conception mécanique de l'univers, comme à la seule vraiment rationnelle.

Cette conception serait en effet la seule admissible pour la science, si la raison humaine n'avait de notions claires et précises que sur la catégorie de la quantité, qui forme tout le contenu des mathématiques. Mais en est-il ainsi? Outre la quantité, il y a les catégories de la qualité, de la modalité, de la relation, pour parler le langage de KANT. Toutes sont des formes inhérentes à la raison humaine, qui lui servent à concevoir les choses et à relier les phénomènes par un lien autre que la juxtaposition et la succession. Serait-il possible qu'une partie seulement de son propre fonds soit capable de lui fournir des conclusions certaines, et que tout le reste ne soit que de vaines images, ne répondant en rien à la réalité? Il ne peut en être ainsi. L'intelligence est une, et toutes ses données sont reliées entre elles par un lien rationnel. S'il est avéré que dans une de ses parties elle est capable d'arriver *a priori* à des conclusions parfaitement certaines, il doit en être de même dans les autres. C'est à la science à définir d'une manière claire et précise toutes les notions purement rationnelles, dont se sert l'esprit humain dans la conception des choses, et à démontrer le lien qui les relie entre elles. Il est évident que c'est une œuvre faisable, car elle

a pour objet, non des choses qui sont en dehors de nos facultés d'investigation, mais ces facultés elles-mêmes, ce qui nous est donné par notre propre conscience.

La science à qui incombe cette démonstration, c'est la Logique. Son premier soin doit être d'analyser l'entendement humain et distinguer ce qui lui vient du dehors, de ses rapports avec le monde extérieur, c'est-à-dire l'élément *a posteriori*, et ce qui lui est fourni par son propre fonds, les lois de son action ou l'élément *a priori*. Cette démonstration est-elle faite?

A voir ce qui se passe actuellement dans le monde des idées, on peut se demander : la Logique est-elle vraiment une science? Si sous le nom de science on entend une somme de vérités établies sur des bases inébranlables et acceptées par tous, la Logique, moins que toute autre branche des connaissances humaines, ne peut prétendre à ce titre. Il n'y a pas un seul point essentiel sur lequel les logiciens soient d'accord. La Logique des théoriciens de l'empirisme, celle qui est reçue par le plus grand nombre et dont *la Logique* de MILL est le code, n'est au fond pas autre chose que la négation de la Logique. La raison humaine est considérée comme une boîte vide, où des images élevées à l'état d'êtres ayant chacun une existence à part, arrivent du dehors et s'associent entre elles par suite d'habitudes plus ou moins constantes, mais sans le moindre lien rationnel. Lorsque la proposition sur laquelle sont fondées toutes les mathématiques,

à savoir que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, est considérée simplement comme une affaire d'habitude, acceptée uniquement parce que nous n'avons jamais vu autre chose, on ne peut plus parler de Logique. Les faits y sont, mais la raison est absente. Aussi ne doit-on pas s'étonner des explications vraiment grotesques qu'on donne de toutes les conceptions rationnelles, des notions de cause, de force, de substance, des démonstrations mathématiques. M. WUNDT a raison de dire que si on veut rechercher les lois de l'association des idées sans le principe régulateur interne, la meilleure méthode est de les observer dans les divagations des aliénés.

Et cependant, tant que la Logique n'est pas assise sur des bases solides, quelle conception rationnelle du monde et des choses est possible pour l'homme ? Dans ces conditions, il n'y a de place que pour les vaines théories et les créations de l'imagination, débarrassée des entraves que lui impose la raison. C'est à peu près le spectacle que nous présente la philosophie dans les temps actuels.

Pour sortir de ce chaos, où nous ont plongés les théories de l'empirisme, il faut que la Logique devienne une vraie science, assise sur des fondements inébranlables. Elle en a tous les éléments. Ce n'est pas pour rien que les plus grands esprits ont travaillé dans le cours du développement de la pensée humaine. Il n'y a qu'à recourir à eux pour découvrir les bases certaines de la

raison et se débarrasser des vaines chimères, dont on cherche à l'envelopper.

La première question qui se pose est celle de la définition de l'élément *a priori* et de l'élément *a posteriori* de nos connaissances. Y a-t-il un indice certain qui puisse servir à les distinguer? L'élément *a posteriori* est tout ce qui nous est donné par nos sens externes ou notre sens interne, en excluant toutefois de cette dernière catégorie la conscience qu'a la raison de ses propres opérations, car c'est là l'élément *a priori* de nos connaissances. La raison est une activité, donc une force agissante, qui, comme telle, a ses lois propres. Toutes les conceptions qui résultent, non de l'aspect des choses, mais des modes d'activité de la raison, sont des conceptions *a priori*. Or l'activité essentielle de la raison consiste à unir et à séparer les idées ou les images; par conséquent, toutes les notions contenues dans ces deux actes sont, par leur nature même, des conceptions *a priori*. Telle est la notion de quantité, qui n'est pas autre chose que la combinaison et la séparation de l'un et du multiple. Telles sont aussi les catégories de position et de négation, ou de l'être, du non-être et de leurs rapports, de même les catégories de l'action, ou de la modalité, comme on les appelle communément, c'est-à-dire la possibilité, la nécessité, l'actualité, enfin toutes les autres notions pures de l'esprit humain, qui dans leur ensemble forment un système complet, procédant d'une seule et

même source, qui est la raison, comme force active, et conséquemment reliées entre elles par un lien rationnel.

C'est cet élément *a priori* qu'avait en vue LEIBNITZ, lorsque discutant la proposition défendue par LOCKE, quoique bien plus ancienne que lui : *Nihil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu*, il ajoutait : *nisi ipse intellectus*. Cet élément a été défini avec bien plus d'ampleur et de précision par KANT, à qui il faut toujours revenir pour la distinction des opérations de l'entendement. D'après lui, le contenu ou la matière de nos connaissances nous est fourni par les sens, mais la forme vient de la raison, dont l'activité consiste à relier les phénomènes épars, pour les ramener à l'unité de l'aperception, qui n'est que la conscience qu'a la raison d'elle-même. Mais KANT n'a fait que poser les bases du système rationnel, sans procéder à son achèvement. Il a dressé le tableau des catégories, ou des conceptions abstraites de l'entendement humain, tableau complet comme cadre général, quoique incomplet sous le rapport des notions qui le remplissent; mais il n'a pas cherché à déduire logiquement ces catégories. Or, si elles forment un système, lié par un lien rationnel, il est clair qu'elles doivent se déduire des données premières de la raison. Cette déduction a été tentée par les successeurs de KANT, d'abord par FICHTE, ensuite, avec bien plus d'ampleur, de force et de conséquence, par HEGEL.

Il n'entre pas dans mon cadre de discuter le système

de HEGEL. Je dois dire cependant qu'à mon avis la plupart des objections qui ont été faites à sa *Logique*, et dont les principales appartiennent à TRENDELENBURG, sont généralement fondées sur une conception erronée des notions rationnelles et de la méthode dialectique de HEGEL, et par conséquent portent à faux. Ce n'est pas que la *Logique* soit une œuvre parfaite. Le langage en est barbare, ce qui en rend la compréhension difficile; les idées sont souvent obscures, les transitions quelquefois trop artificielles; il y a des lacunes à combler; la disposition même des matières pourrait être avantageusement remaniée. Mais c'est tout de même la seule tentative grandiose et vraiment scientifique de déduire tout le système des notions rationnelles qui servent de guide à l'esprit humain dans la connaissance des choses. HEGEL a posé les fondements solides de cet édifice; tout travail ultérieur doit partir de là. C'est en cela que consiste le problème fondamental des temps actuels. Aucun philosophe ne peut s'y soustraire, car c'est la base de toute philosophie. Sans cela il n'y a que de vagues hypothèses, qui peuvent charmer l'imagination, mais qui sont incapables de satisfaire les exigences de la science. Or ces exigences doivent être satisfaites, et il n'y a aucune raison pour qu'elles ne le soient pas. Si les Mathématiques nous présentent un système parfaitement rationnel et impeccable de toutes les notions qui découlent de la catégorie de la quantité, pourquoi n'en serait-il pas de même de toutes

les autres catégories de l'entendement humain? Tous les éléments y sont; il n'y a que le travail qui manque. Ce travail exige le concours de tous ceux qui se vouent à la philosophie; mais il n'est pas au-dessus des forces humaines, car ici la raison n'a affaire qu'à elle-même. La conscience nette et précise de ses propres opérations est tout ce qui lui est nécessaire¹.

Cette déduction logique des catégories est le fond même de la Métaphysique. HEGEL l'a très bien compris : sa métaphysique est toute contenue dans sa logique. Il faut toutefois faire une distinction. Il y a la logique concrète, celle qu'on désigne communément par ce nom, et qui consiste à décrire et à déterminer toutes les opérations de l'intelligence humaine dans la connaissance des choses, à commencer par les impressions sensibles et en finissant par les notions les plus abstraites. Et il y a la logique abstraite, celle qui prend à part l'élément *a priori*, et dont le problème consiste à déduire toutes les notions rationnelles de l'entendement humain. C'est cette dernière qui se confond avec la Métaphysique et en forme la base. Si après cela on se demande : la métaphysique est-elle une science? il semble que la réponse ne saurait être douteuse. Si la Logique est une science, la Métaphysique en est une aussi. Ce n'est certes pas une science parvenue à sa perfection, mais il en est de

1. J'ai essayé d'esquisser ce système dans les *Fondements de la Logique et de la Métaphysique*, ouvrage traduit en allemand et publié dans un volume intitulé : *Philosophische Forschungen*.

même de la Logique et de bien d'autres sciences. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait un contenu bien déterminé et accessible aux investigations humaines. Il n'y a même là rien de nouveau à découvrir; il n'y a qu'à préciser, et là-dessus on peut arriver à des conclusions certaines, car la raison est une dans tous les êtres qui en sont doués.

Mais, dira-t-on, cette déduction logique des catégories, quel rapport a-t-elle avec la connaissance des choses? Ce n'est qu'une série de notions abstraites; or, la réalité est tout autre, et c'est le fonds réel des êtres que la métaphysique veut nous dévoiler. La réponse à cette question, c'est que les lois de la raison sont les lois mêmes des choses; par conséquent, les notions rationnelles, qui sont l'expression de ces lois, correspondent à la nature des choses. Les Mathématiques sont une preuve manifeste de cette vérité. Tous les calculs mathématiques sont fondés sur les lois de la raison humaine; or, en partant de ces calculs, on arrive à constater des faits parfaitement indépendants de la raison : on prédit une éclipse de soleil, on découvre une planète nouvelle. Il n'y a que l'identité des lois qui puisse amener une coïncidence semblable. Il en est de même des notions métaphysiques. Il y a plus de deux mille ans que les métaphysiciens grecs ont affirmé qu'une substance ne peut ni s'accroître, ni diminuer, qu'il n'y a que des différences de combinaison, et voilà que la Chimie moderne proclame cette même vérité! Il y a plus de deux mille ans qu'Aristote

posait les grands principes de l'énergie potentielle et actuelle, et ce sont les termes mêmes que la science de nos jours s'approprie pour définir la loi fondamentale du monde physique.

Mais si les notions rationnelles de l'entendement correspondent à la nature des choses, il faut tout de même déterminer les rapports de ces deux sphères et voir comment les notions abstraites de la raison et les lois, qui les relient, s'appliquent aux phénomènes de la nature et de l'esprit. Cette application peut se faire de deux manières différentes. De même qu'il y a une Logique concrète et une abstraite, il peut y avoir une application concrète ou abstraite des catégories aux objets réels.

L'application concrète consiste à déterminer quelles sont les catégories et les lois rationnelles qui s'appliquent à tel ou tel phénomène qui s'offre à nos sens, et comment cette application doit se faire d'une manière scientifique. Il faut pour cela trois choses : 1° une conception claire et précise des notions rationnelles et des lois qui les relient : c'est l'affaire de la Métaphysique; 2° une connaissance exacte et suffisamment complète des faits : c'est l'affaire des sciences expérimentales. Si notre savoir ne répond pas à la réalité, ou si tous les côtés du phénomène ne sont pas suffisamment éclaircis, l'application de la loi générale peut toujours être fausse; 3° il faut construire les phénomènes de manière que la loi générale puisse

être applicable. C'est la méthode dont on se sert en Mathématiques : lorsque tous les éléments y sont, il faut les construire de manière à permettre l'application du calcul. Cette construction ne doit pas être arbitraire; elle doit résulter des données de l'expérience, car autrement l'application pourrait de nouveau être fausse. Néanmoins, la création de ces moyens termes entre les pures notions de la raison et les données des sens est une œuvre à part. Elle incombe à la Philosophie, dont la Métaphysique est le fondement, mais qui contient en outre la Philosophie de la nature et de l'esprit. Pour qu'elle puisse accomplir son œuvre d'une manière vraiment scientifique, il faut, d'un côté, que la Métaphysique ait élaboré des idées claires et précises, formant un système complet; de l'autre côté, que les sciences expérimentales soient assez avancées pour permettre des constructions rationnelles. Si l'une de ces deux conditions manque, il peut toujours y avoir erreur dans l'application des notions abstraites. C'est là le secret de tous les mécomptes de la Philosophie dans l'histoire de la pensée humaine.

Mais, outre cette application concrète à tel ou tel ordre de phénomènes réels, il peut y avoir une application abstraite, qui sert de règle à la première. On peut considérer, non pas tel ou tel phénomène en particulier, mais le phénomène en général, comme relation de l'objet au sujet, et rechercher quelles sont les catégories qui

s'appliquent spécialement à ces rapports. Cela est de nouveau l'affaire de la Métaphysique, car il ne s'agit pas des données de l'expérience, mais de l'essence même de ce rapport et des lois qui guident la raison dans son activité objective. Comment détermine-t-elle son sujet ?

Il est clair que les catégories les plus générales de l'entendement humain, celles de quantité, de qualité et de modalité, s'appliquent tout aussi bien aux objets des sens qu'aux notions pures de la raison. Il n'y a là rien d'essentiellement objectif. Je puis raisonner en Mathématiques sans avoir en vue un objet réel quelconque. Mais il y a une classe de catégories qui s'appliquent spécialement aux objets réels. C'est celles que KANT a nommées *catégories de la relation*, mais qu'on pourrait plus exactement appeler *catégories de la réalité*. Il en a énuméré trois : la substantialité, ou la relation de substance et de mode, la causalité, ou la relation de cause à effet, et la mutualité, ou la relation de l'action mutuelle à la loi qui la règle. Il en a omis une quatrième, qui pourtant est essentielle et se coordonne aux autres : c'est celle de finalité, ou relation de but et de moyen. Elle est opposée à la catégorie de causalité, car dans cette dernière c'est le commencement qui détermine la fin, tandis que dans la première c'est la fin qui détermine le commencement. Si nous considérons le phénomène en lui-même, comme relation de l'objet au sujet, nous y trouvons précisément ces quatre catégories. Il y a nécessairement une sub-

stance, qui est le substrat du phénomène, ou l'unité qui est le fond et le lien de la diversité; il y a une force qui agit et qui est la cause de ce qui se manifeste; il y a une loi qui règle les rapports de mutualité, enfin, comme réaction du sujet, il y a le but qu'il se propose en étudiant le phénomène, et l'utilité qu'il en retire. Toutes les sciences expérimentales ne nous donnent pas autre chose. Et il ne saurait en être autrement, car l'homme ne raisonne que d'après les lois de sa raison.

Il s'en suit que ces mêmes catégories sont *a fortiori* applicables au sujet, comme être raisonnable et ayant conscience de lui-même. Avant tout, c'est une force qui agit; elle a ses lois, d'après lesquelles elle se règle, un but qu'elle se propose, enfin un côté matériel, par lequel elle est ouverte aux impressions du dehors et peut réagir sur ces dernières.

Ces quatre catégories sont identiques aux quatre principes d'ARISTOTE : la cause efficiente, la cause formelle, la cause matérielle et la cause finale. Il n'y en a pas d'autres dans toute l'histoire de la philosophie. C'est la prépondérance qu'on accorde à tel ou tel principe, qui fait toute la différence des systèmes. Le reste n'est que conséquences et applications.

Mais si ces catégories sont applicables à toute réalité, au sujet comme à l'objet, il faut nécessairement qu'elles soient applicables à la réalité absolue, celle qui s'élève au-dessus du sujet et de l'objet et qui les unit par un lien

supérieur. Le sujet et l'objet sont en opposition ; par conséquent, c'est le monde du relatif. Or, tout ce qui est relatif suppose l'absolu, car tout ce qui dans son existence dépend d'un autre, suppose quelque chose qui ne dépend que de soi-même et existe par soi-même. C'est là l'Être absolu, dont l'existence est une affirmation nécessaire de la raison, et dont dérive tout ce qui est relatif. La connaissance de cet Être ne nous est pas donnée par les sens ; aussi les théoriciens de l'expérience le considèrent-ils comme inconnaissable, s'ils ne le nient pas tout à fait. Mais ceux pour qui la raison n'est pas une boîte vide, où viennent se heurter et s'entrelacer les ombres des phénomènes, c'est-à-dire les ombres des ombres, mais une force vivante, dont les lois lui donnent une connaissance vraie des choses, ne peuvent pas plus douter de l'existence de l'Être absolu, qu'ils ne peuvent douter de leur propre existence. C'est une idée nécessaire de la raison, sans laquelle on ne peut rien concevoir. Il s'agit seulement de déterminer ce que c'est que cet Être, et c'est là que commencent les difficultés et les divergences d'opinion. Comme les sens ne nous en donnent aucune idée, il faut que cette conception soit déterminée *a priori*, par les lois de la raison. Par conséquent, la question se ramène à celle de savoir si les catégories de notre entendement sont applicables à l'Être infini, comme elles le sont à tous les êtres bornés et au monde du relatif.

Or, pourquoi ne le seraient-elles pas? La notion de l'infini échappe-t-elle au cercle étroit de notre intelligence, et les catégories de la raison perdent-elles de leur valeur, lorsqu'elles dépassent les limites du relatif? KANT a bien voulu prouver que nous tombons dans des contradictions insolubles, lorsqu'à l'aide de ces catégories nous voulons déterminer l'Être absolu; mais ses successeurs ont démontré combien peu fondé était son scepticisme. Lui-même a posé les bases d'une conception idéale des relations de l'infini et du fini, d'où sont sortis les plus grands systèmes philosophiques du monde moderne. Mais en laissant de côté ces sujets de discussion, sur lesquels on peut avoir les opinions les plus diverses, nous avons la preuve palpable que les catégories de l'intelligence s'appliquent à l'infini aussi bien qu'au fini. Ce sont les déductions de la Géométrie et de la Mécanique, qui ont pour base les notions de l'espace infini et du temps infini, et qui par là même acquièrent toute leur valeur. Or l'idée de l'Être absolu est encore bien autre chose que les notions d'espace et de temps : c'est une idée nécessaire de la raison, sans laquelle elle ne peut pas concevoir l'existence du relatif. Comment les lois de la raison ne seraient-elles pas applicables à cet Être, dont l'existence en découle nécessairement, comme une conséquence logique? Il y aurait là une contradiction manifeste.

Aussi l'application des catégories de l'intelligence à

l'Être absolu a-t-elle été de tout temps l'œuvre des systèmes philosophiques et religieux. On a toujours défini l'Être suprême comme puissance infinie, comme raison suprême et comme fin de toutes choses. Le quatrième principe, le principe matériel, n'est pas applicable à l'Absolu comme tel, car c'est le principe de toute contingence et de toute relativité; mais la source première de ce principe est contenue dans l'Absolu, car c'est de lui que dérive tout ce qui est relatif. Les relations de Dieu avec le monde sont le côté matériel de son existence.

Cette application des catégories de l'entendement à l'Être absolu appartient aux plus hauts problèmes de la Métaphysique. Ce n'en est pas la base, mais elle en est le couronnement. Aussi tous les systèmes philosophiques abordent-ils cette tâche. Ici encore, ils ne se distinguent entre eux que parce qu'ils mettent en avant tantôt l'une, tantôt l'autre de ces catégories, ce qui mène à des conséquences différentes. Il en est de même des systèmes religieux. La plus haute des religions qui ont paru dans l'humanité, celle qui a été le point tournant de l'histoire, et que professent jusqu'à présent tous les peuples civilisés, le christianisme, révère Dieu en trois personnes, comme Puissance, Verbe et Esprit, c'est-à-dire comme source, règle et fin de toutes choses. La philosophie ne peut qu'y reconnaître ses propres conceptions, et c'est là le lien qui l'unit à la religion. Pour la science expérimentale, qui n'est que la matière informe de la vraie

science, la religion reste une sphère à jamais fermée, sinon hostile. Pour ceux qui s'élèvent à la hauteur des principes métaphysiques, ces deux grandes sphères de l'esprit humain, la philosophie et la religion, sont appelées, non pas à se combattre, mais à s'unir pour ramener l'humanité vers les cimes élevées, qui seules peuvent lui donner des vues d'ensemble et lui découvrir le vaste chemin qu'elle a à parcourir et le but qu'elle doit chercher à atteindre. Le flambeau qui doit la guider dans cette voie, c'est la raison, qui n'a à abdiquer aucun de ses droits, et qui, malgré ses défaillances, est le reflet de la lumière éternelle, donné à l'homme pour la connaissance des choses.

LA SYNTHÈSE CRÉATRICE

Résumé philosophique

Par FERDINAND TÖNNIES

Professeur à l'Université de Kiel.

Le siècle qui touche à sa fin est pénétré, dans tout ce qu'il compte d'esprits profonds, de l'idée d'une *synthèse* qui réunirait tous les éléments et toutes les directions jusque-là opposées de la pensée en un système harmonique. Cette réunion peut être obtenue d'une manière purement extérieure : sans consulter autre chose que les besoins de l'individu, on efface les contradictions, ou l'on écarte simplement les facteurs qui ne paraissent pas se prêter à l'unification poursuivie ; on ne s'inquiète pas des conséquences impliquées dans la vérité des choses : on tire celles qui nous accommodent, et non les autres. En un mot, le sujet procède arbitrairement, suivant une méthode *éclectique* et *synchrétique*. Notre siècle offre beaucoup d'exemples de semblables synthèses : elles produisent sans doute des résultats, mais elles ne comportent point de développement, et n'ont point, par consé-

quent, de durable importance sociale ni par là même historique.

Au contraire, je veux traiter ici de la synthèse *créatrice*. M. Wundt a défini par ce terme la nature de toute combinaison psychologique. « Partout, dit-il¹, où un tout naît d'éléments qui se composent, les lois de cette composition ne peuvent être dégagées que par la comparaison des éléments considérés isolément avec le produit qui résulte de leur composition. Si on applique cette vue..., on voit que les combinaisons psychologiques soutiennent avec les éléments dont elles sont composées des relations causales définies, mais qu'elles possèdent aussi des propriétés nouvelles, qui ne sont pas contenues dans les éléments isolés. Toute combinaison psychologique est donc, en ce sens, le produit d'une *synthèse créatrice*. »

Je n'ai pas à examiner si cette théorie est juste et universellement valable. Mais j'adopte le terme de synthèse créatrice pour désigner une tendance, une force qui dans la vie sociale et aussi dans la pensée qui la reflète, l'accompagne et la dirige, autant qu'on considère la pensée comme fonction d'un esprit social, agit avec puissance et continuité. Songeant en outre, comme je l'ai déjà indiqué, aux contradictions, aux luttes qui se manifestent partout, je conçois la synthèse créatrice comme l'accord ou la conciliation que réclament la conservation et le développement de la vie, c'est-à-dire en fin

1. *Logique*, II, p. 268.

de compte comme la restauration d'un fonds intellectuel positif et primitif, qui sans cesse serait obligé de se défendre et de se préserver. Toutefois, si la pensée scientifique est à la fois engendrée et utilisée par les besoins sociaux, si elle se transforme avec eux, elle n'en a pas moins ses lois propres, que détermine le critérium de la vérité et de l'exactitude, c'est-à-dire l'accord avec soi-même, et les accroissements de l'expérience. Il suit de là qu'au moins dans son développement un « progrès » doit toujours avoir lieu, où chaque état est conditionné par le précédent, dans la mesure où elle a conscience de ces lois. Mais pour qui considère la pensée d'un point de vue historique ou sociologique, la vérité et l'exactitude de son contenu ne viennent qu'en seconde ligne : si nous étudions les tendances prédominantes du xix^e siècle, ce qui nous intéresse en première ligne, c'est son rapport avec l'état antérieur dans lequel il a trouvé la pensée, et si je dis que ses tendances sont dans la direction d'une synthèse créatrice, cela signifie que partout, et pour des raisons purement scientifiques, le besoin se fait sentir d'obtenir de nouvelles vues sur la réalité, vues qui, intentionnellement ou non, concilient des éléments jusque-là hostiles, et cela signifie encore, puisque l'époque précédente avait procédé d'une manière surtout critique et négative, que d'anciens groupes d'idées, après avoir été comprimés, s'affirment à nouveau. La synthèse créatrice ne se confond donc pas plus avec la réaction qu'avec

l'éclectisme. Elle fait partie de l'histoire de la pensée la plus libre ; elle doit donc être condamnée et rejetée par les esprits rétrogrades comme étant elle-même révolutionnaire et négative ; mais peut-être ne le sera-t-elle pas moins par ceux qui se croyaient les plus libres. Sa place est en dehors et au-dessus de toutes les contradictions : dans ses manifestations elle peut pencher davantage d'un côté ou de l'autre ; dans son essence elle est nouvelle.

Dans les sciences de la nature, qui donnent toujours la plus vive impulsion à la marche générale des idées, le mouvement qui nous occupe se manifeste par les tentatives qui tendent à dépouiller le caractère *mécaniste* que la philosophie « réformée » avait pris au xvii^e siècle, après l'avoir recherché dès le xvi^e, tentatives qui se poursuivent conjointement avec une affirmation et une généralisation plus énergiques de ce même mécanisme et qui ne prennent conscience de leurs conséquences que d'une manière intermittente. Nous voulons parler de la notion de l'énergie comme grandeur constante ou de la conservation de l'énergie, notion où est contenue l'essence de la philosophie de la nature au xix^e siècle. L'ancienne mécanique des atomes et du vide reposait sur la notion de la matière comme substance proprement réelle. Cette matière était conçue comme naturellement immobile. Le mouvement entrant en elle comme quelque chose d'étranger, il fallait le rapporter à un premier choc, et par conséquent à un premier moteur. On bannissait, au

nom de cette théorie, la représentation plus ancienne d'une matière contenant en elle-même un principe moteur, une forme substantielle, quelque chose enfin de psychique. Et cette proscription était exigée par le progrès des connaissances. A cet ensemble d'idées se rattachait la polémique contre la notion « obscure » de force, contre tout ce qui se rapportait à l'idée de puissance. Résoudre toutes les forces de la nature (si l'on maintenait ce mot) en mouvements effectivement réalisés dans l'espace ou en variétés particulières de la matière, tel devait être le but : car on voulait concevoir les phénomènes clairement et distinctement. La physique contemporaine, qui a persévéré dans cette voie, se préoccupe d'observer le passage des différentes « formes de l'énergie » les unes aux autres et de mesurer toutes les formes « potentielles » à l'énergie cinétique, c'est-à-dire à l'accélération communiquée à un système de corps. Elle ne cherche pas, elle renonce même à concevoir la nature de l'énergie : ce n'est pour elle qu'un nom par lequel est désignée « la capacité », qui est commune à toutes ces formes, de fournir du travail. Mais ce pur objet de pensée, l'énergie, devient par là même le substrat unique des phénomènes, et se substitue au dualisme de la matière et du mouvement, tous deux objets de perceptions sensibles. C'est là une innovation d'une portée incommensurable, et dont les conséquences sont bien loin d'être épuisées, par rapport à tous les problèmes qui sont traditionnellement

reconnus comme philosophiques : la réalité objective de la matière avait pour prémisses celle de l'espace, la réalité objective du mouvement celle du temps, et ainsi de suite. La nouvelle physique se rencontre avec la philosophie critique, et par conséquent aussi avec une vue panthéiste, ou, pour risquer ce mot, panpsychiste de l'univers.

C'est dans la même direction qu'a conduit, pendant ce siècle-ci, l'étude approfondie des organismes, ou, en d'autres termes, du fait de la vie, fait dont l'explication mécaniste a été aussi souvent abandonnée qu'entreprise. La théorie de la descendance s'oppose à celle de la fixité des espèces. C'est une explication naturelle en face de l'explication surnaturelle qui se tire des actes de la création : en ce sens, elle rentre tout entière dans le grand courant de la pensée moderne, sorti de la doctrine de Copernic. Mais en même temps elle dépasse le déisme, cette théologie rationnelle et adaptée à l'explication mécaniste du monde : car elle supprime en fait le meilleur argument de la démonstration physico-téléologique, celui de la finalité des organismes, argument dont Hume et Kant avaient déjà anéanti théoriquement la valeur.

Le complément du mécanisme tel qu'il a été constitué par Descartes sous sa forme classique, c'est l'âme simple et substantielle, qui a son « siège » en un point du cerveau humain et qui réagit sur ses ébranlements comme elle en

pâtit. C'est d'une manière purement contingente qu'elle est « unie » au corps : elle n'est pas plus liée au fait de la vie qu'à n'importe quel autre mouvement de particules matérielles.

La *psychologie* de notre siècle est essentiellement une « psychologie sans âme » : elle ne veut être d'abord qu'une description empirique de faits. Elle ne retombe pas dans la méthode animiste et téléologique qui consiste à expliquer des mouvements physiologiques ou même physiques par la sensation ou par le vouloir. Elle va même si loin dans la négation de cette méthode qu'elle enlève à la volonté humaine l'explication des actions humaines, en tant que phénomènes de la nature objective. Par là, elle est poussée à reconnaître l'*identité* de l'âme et du corps, des phénomènes matériels et psychiques, objectifs et subjectifs. Cette idée trouve son expression la plus approchée dans la théorie du « parallélisme » des deux mondes, expression figurée, qui offre plus de prise à la critique que le terme abstrait et clair, mais par là même plus difficile à saisir, d'« identité¹ ».

L'âme simple est essentiellement raisonnable : c'est une substance pensante, l'« esprit » humain. En opposition avec cette conception « intellectualiste », la nouvelle psychologie est « volontariste² », c'est-à-dire qu'elle

1. C'est un mérite d'Höfding que d'enseigner l'identité sans ambages.

2. Ces termes (*intellektualistisch* et *voluntaristisch*) ont été employés pour la première fois par l'auteur de ce mémoire dans son étude critique sur la doctrine de Spinoza (*Revue trimestrielle de philosophie scientifique*, 1883).

remonte aux impulsions « obscures », « inconscientes » de la conservation, de la nutrition et de la reproduction, d'où dérivent, grâce à la différenciation des fonctions, grâce à l'exercice des organes, les facultés de sensibilité : c'est là qu'intervient, comme principe de l'explication, la sélection naturelle. La théorie du parallélisme ou de l'identité rentre dans ce cadre. La psychologie ne peut plus se séparer de la biologie. La combinaison organique élémentaire, dont la vie est l'assimilation et la désassimilation accompagnées de la tendance au développement, est en même temps la combinaison psychique élémentaire, dont la vie est un travail senti, un effort victorieux contre la résistance, un sentiment général d'activité, dont l'arrêt ou le ralentissement se traduit par la douleur, la marche ou l'accélération par le plaisir.

La *sociologie*, elle aussi, a commencé à transformer dans un sens analogue la pensée de ce siècle. Jusque-là, les théoriciens du droit naturel s'étaient principalement occupés de ruiner les explications surnaturelles et théologiques auxquelles donnaient lieu les rapports politiques des hommes entre eux et leur histoire, et de dériver celle-ci comme ceux-là de la raison humaine, où ils voyaient leur raison d'être. L'intérêt ne s'était pas encore détaché de l'effort pratique qui avait pour but de remplacer l'autorité ecclésiastique et l'autorité sou-

Paulsen les a adoptés; Wundt les a pris chez lui et les a fait passer dans l'usage. Depuis, la notion de « psychologie volontariste » est devenue courante universellement, du moins en Allemagne.

veraine, elle-même ecclésiastique en son principe, par un gouvernement librement choisi. Il faut, au contraire, que la pensée théorique pure se tourne vers les origines et les commencements de la vie collective et qu'elle étudie le développement qui, de ses formes primitives, a fait sortir les plus élevées. Il lui faudra montrer les fondements psychologiques des unes et des autres, et en découvrir les éléments dans les phénomènes sociaux de la vie animale. Dans les limites de la civilisation humaine, ces considérations conduisent à examiner le rapport qui existe entre une vie collective principalement conditionnée par des sentiments — c'est-à-dire, par des tendances, ou, si l'on veut, par des instincts, en comprenant sous ces noms un sens artistique rationnellement dirigé, — et une société, un état, qui, conçus comme absolument conformes à la raison, n'ont d'autre rôle que de fournir aux individus isolés des moyens de réaliser leurs fins propres, en d'autres termes, entre la forme organique et la forme mécanique de la vie collective et de la civilisation¹.

Dans tous ces domaines, c'est la notion de l'*évolution*, avec son contraste nécessaire, l'« *involution* » ou *dissolution*, qui se présente comme victorieuse et décisive. Or cette notion, sous une forme encore enfantine, avait

1. C'est l'opposition de ces notions abstraites que l'auteur a étudié et poursuivi dans son livre : « *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen* », Leipzig, 1887.

déjà servi de fondement à un système puissant, au produit le plus avancé de la civilisation grecque, et les idées semées par lui n'ont pas cessé de se développer au travers des religions modernes — islamisme et christianisme, — de s'allier à elles, de s'affirmer au-dessus d'elles comme étant la philosophie proprement dite, la science universelle. La doctrine d'*Aristote* est une précoce théorie de l'évolution, puisqu'elle repose sur l'observation du devenir et de la croissance organiques, de la formation de ce qui était déjà auparavant, de l'anticipation de la fin, qui, en tant que but (τέλος), est la force motrice du processus. Partant de là, il conçoit, par voie de généralisation, un monde parfait, tranquille, qui se meut suivant une circonférence éternelle, et dont le développement est représenté, hors du temps, par l'ascension qui conduit de la matière absolue à la forme absolue, à l'esprit pur. La science et la philosophie mécaniste des xvi^e, xvii^e et xviii^e siècles contiennent une négation totale aussi bien de la physique et de la métaphysique aristotéliennes que des explications théologiques et surnaturelles qui y étaient unies. Elles mettent à la place la mécanique de l'atome et la séparation complète de l'âme et de la matière. Au contraire, les tendances déjà décrites du xix^e siècle et la théorie évolutive, si elles persévèrent dans la négation de toute espèce de causalité téléologique et de l'idée d'un monde harmonique qui y est associée, rétablissent en même temps la priorité de la con-

sidération non seulement biologique, mais encore psychologique et métaphysique de l'Univers comme Unité réelle. Il est vrai que ni la clarté ni même l'unanimité ne sont encore obtenues sur ce point. C'est que nous ne pouvons observer le développement de cette synthèse que dans ses débuts : le xx^e siècle et ceux qui le suivront devront continuer à y travailler.

La philosophie joue le rôle du chœur par rapport au drame des recherches et des découvertes scientifiques : j'entends la philosophie en tant que système des connaissances naturelles, en tant que manière abrégée de « penser le monde » en suppléant par l'intuition et par la construction à ce qui n'a pu encore être établi par l'analyse. La philosophie du xix^e siècle a pour introduction une critique de la pensée elle-même, c'est-à-dire essentiellement un effort pour affranchir la pensée des « notions claires et distinctes » sur lesquelles Descartes avait fondé la philosophie réformée ou antiscolastique.

La conception générale de l'univers a été laissée par Kant dans la forme que lui avait donnée Newton, quoiqu'il ait lui-même entrepris de changer son éternité en un processus temporel, grâce à la « théorie du ciel » que Laplace a poussée plus loin. Mais Kant, en limitant la valeur de cette vue purement scientifique aux phénomènes, c'est-à-dire à toute l'expérience possible, a en même temps interdit de l'appliquer dans le domaine des objets seulement intelligibles, Dieu, l'âme et l'univers.

Ainsi les notions fondamentales de la mécanique sont devenues pour lui un principe régulateur de l'étude de la nature, au lieu d'être un principe constitutif de la nature dans sa réalité. Dans la critique du Jugement il va plus loin : il montre comment la finalité des organismes s'accorde avec sa maxime directrice, et il ne laisse pas de faire allusion à la « tentative hasardeuse de la raison » pour comprendre toutes les formes organiques comme des dérivations d'une forme primitive et pour garantir leur généalogie naturelle.

Kant, qui prétendait poser des « Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science », a ouvert pour l'Allemagne l'ère d'une métaphysique qui, dérivée uniquement de la conscience du moi, a semblé vouloir s'élever à côté et au-dessus de toute science. Les sommets de cette philosophie « classique » de l'Allemagne sont marqués par les noms de Fichte, de Schelling et de Hegel. On les caractérisera exactement tous trois en les appelant des néo-spinozistes.

La doctrine de Spinoza n'a eu au xvii^e et au xviii^e siècle qu'une vie souterraine. Elle était décriée comme athée ; ses partisans eux-mêmes n'osaient pas se rattacher à elle ouvertement. Si on part de l'unité de tout ce qui est, la finalité des organismes n'apparaît plus comme un cas particulier de la solidarité intime des parties dans un tout ; elle n'est plus un problème insoluble pour l'expli-

cation mécaniste; elle ne réclame plus l'horloger (*Uhrmacher*) du monde et ne peut plus servir de preuve à son existence; le mouvement est inhérent à l'univers entier et n'exige aucun « premier moteur », aucun Dieu qui ait donné l'impulsion du dehors. L'âme et le corps sont dans le même rapport que Dieu et le monde : il n'y a là que des aspects différents d'une même réalité. Spinoza n'était donc pas atteint par la polémique de Kant contre la Dialectique de la Raison Pure, et la téléologie de Kant lui-même se rapproche du spinosisme. Mais c'est chez ses successeurs de la « philosophie spéculative » que les tendances panthéistes se manifestent avec le plus de force et de clarté¹.

Le moi absolu de Fichte et le non-moi où il se reflète, c'est la substance absolue de Spinoza dans ses deux attributs, la pensée et l'étendue. La philosophie de la nature de Schelling est ouvertement spinosiste : elle introduit déjà, sous un déguisement obscur, l'idée d'évolution; elle enseigne expressément l'identité du corps et de l'âme. Hegel enfin prend pour fondement de son système cette identité de la pensée et de l'être que Schelling avait professée. Indifférent à l'égard de tout événement, de tout

1. Le réveil fut favorisé par cette circonstance que, depuis la naissance de la nouvelle littérature allemande vers 1750, l'esprit de Spinoza avait agi comme la forme poétique et inspiratrice de la philosophie. La communication s'établit par l'intermédiaire de Leibnitz, dont la doctrine ésotérique s'était tenue cachée jusque-là et était restée incomprise, — peut-être aussi, en ce qui concerne Lessing, par Diderot, dont les intuitions étaient dirigées dans le même sens. Schiller, seul, resta kantien, et kantien peu rigoureux; Lessing, Herder, Goethe, sont des spinosistes plus ou moins déclarés.

développement temporel, il n'en transforme pas moins toute la réalité en événement et en développement : car le développement de l'idée ou de la pensée elle-même est aussi celui de l'être, dont il définit la nature par ces trois moments : affirmation de soi, négation de soi, et, finalement, affirmation de soi par la négation de la négation. Ici encore, la vie organique et la réalité psychique tout entière — c'est-à-dire l'esprit, qui embrasse toute la vie sociale et toute la civilisation — ne sont qu'un cas particulier de l'unité dans la multiplicité, qui est toujours identique et toujours autre. Cause de lui-même et de ses éléments, le tout se reproduit en unités toujours nouvelles et se décompose en toujours nouvelles métamorphoses. De la géométrie de Spinoza est sorti un calcul différentiel et intégral métaphysique. L'action puissante de la philosophie de Hegel est une conséquence de son caractère spinosiste : c'est grâce à lui que, pour une intelligence superficielle, elle explique tout, et que, pour une intelligence plus profonde, elle rend tout explicable en son principe, puisqu'elle dérive toute connaissance de la connaissance que l'homme pensant a de lui-même.

A côté de ces philosophes, dont l'influence a rempli la première moitié du siècle, et après eux, Schopenhauer occupe dans la seconde une place prépondérante. Il a beau mépriser la philosophie spéculative et se flatter de restaurer la philosophie critique : plus rapprochée des

sciences empiriques, au moins des sciences naturelles, sa métaphysique n'est cependant qu'une modification de la pensée fondamentale du monisme. Être représenté ou pensé, être matériel, être objet, c'est la même chose, comme d'autre part vouloir en vertu de sa réalité propre, comme chose en soi, c'est être psychique ou être sujet. Sans songer à une évolution réelle, Schopenhauer envisage les différents « degrés » de l'« objectivité » du vouloir, en s'élevant depuis un minimum d'intelligence ou de représentation jusqu'à un maximum réalisé dans l'homme, chez qui l'intelligence devenue libre peut produire l'« apaisement » du vouloir. Ici intervient, par conséquent, la partie pratique de cette philosophie, dans laquelle je n'ai pas à entrer. Schopenhauer nous détourne, lui aussi, de chercher à comprendre la parenté des êtres par une méthode génétique : il a rejeté Lamark et n'a vécu jusqu'à Darwin que pour se moquer de lui. Mais la doctrine de Schopenhauer sur la priorité du vouloir, c'est-à-dire sur cette force des impulsions végétatives qui continue à se déployer dans toute pensée, et dans toute connaissance, cette doctrine se rencontre avec la théorie de la descendance : la « lutte pour la vie » et le « vouloir vivre » se complètent et se postulent l'un l'autre ; de même la doctrine d'après laquelle les formes organiques, avec leur finalité, représentent la « visibilité » d'un monde extemporel, n'est qu'une expression différente, et, à vrai dire, limitée au domaine ontolo-

gique, de la grande vue de Lamarck, qui fait sortir les organes des fonctions.

D'un autre côté, l'accès rapide que le darwinisme a trouvé auprès des savants et des penseurs allemands doit être attribué pour une grande part au monisme de Schelling et de Hegel, qui lui avaient préparé le terrain le plus favorable.

C'est encore de l'école de Hegel qu'est issue la conception « matérialiste » de l'histoire, que Marx et Engels ont élevée à une si grande réputation : cette conception n'est autre chose qu'une application de cette psychologie qui réunit Schopenhauer et Darwin, et qui, du point de vue d'un monisme, et surtout d'un monisme évolutionniste, est irréfutable.

C'est dans la patrie de Descartes et de Gassendi que la philosophie des lumières avait trouvé son héraut le plus persuasif, celui qui eut sur le monde entier l'action la plus puissante, — Voltaire. A côté de lui se présentent d'une part les Encyclopédistes, dont la philosophie plus radicale, sous une forme matérialiste, ouvre la voie à une vue moniste de l'univers, de l'autre Rousseau, qui, non moins poète que philosophe, ébranle, par sa critique de la civilisation, la philosophie des lumières dans ses fondements. Il fait parler, contre son caractère aristocratique, l'âme populaire : il fait voir dans la simplicité de la nature une bonté naturelle, et montre dans les besoins élémentaires de l'homme ainsi que dans son

caractère moral le vrai fond de son être. Son influence, qui fut immense, s'est exercée tout entière dans la direction que nous étudions ici. Le programme de sa philosophie pratique est nettement la synthèse : rétablir les attributs de l'état de nature sur le fondement de la civilisation ; réunir nature et civilisation.

La substance de ce programme a passé, en France, dans l'audacieuse pensée de Saint-Simon. Saint-Simon construit l'histoire dans un esprit libre et scientifique, mais en se dégageant des illusions de la philosophie des lumières : il reconnaît en elle, quoiqu'il soit lui-même placé entièrement sur son terrain, l'expression d'une époque essentiellement négative, révolutionnaire, ou, comme il dit, critique. En même temps il signale les facteurs économiques et sociaux, c'est-à-dire les facteurs psychologiques profonds du mouvement historique, d'une manière qui mérite d'être retenue. Mais ce qui l'a rendu surtout important pour la philosophie générale, c'est que la pensée de Comte s'est formée sous son influence. Car Comte est le représentant typique d'une tendance moderne de la philosophie, dont le but est de construire, sur un fondement purement scientifique, une vue générale du monde et de la vie qui devra rivaliser avec les doctrines théologiques, fondées sur les croyances et les erreurs de l'imagination, pour la possession de la force sociale et finalement les supplanter. L'idée de la synthèse, dans ce domaine, ne peut pas se faire jour avec

plus de vivacité, de passion. La « loi des trois états », à d'autres points de vue, traduit simplement une élimination progressive, rectiligne, d'éléments étrangers et perturbateurs : car la science positive n'est autre chose que la science pure. Mais, en sociologie, elle exprime, en premier lieu, le caractère positif d'une philosophie à la fois théorique et pratique; en deuxième lieu, le caractère négatif et révolutionnaire d'une philosophie scientifiquement plus avancée; en troisième lieu, le caractère positif d'une philosophie renouvelée et définitive, qui réclame de la foi et revendique pour elle-même une autorité. C'est là une conception tout à fait conforme au schéma de Hegel : la thèse originelle revient à elle-même après avoir tiré d'elle et résolu en elle son moment négatif. Il n'est pas étonnant que Comte ait cru devoir s'allier avec les Jésuites, et que des contemporains superficiels aient récemment voulu le donner pour un conservateur méconnu. En réalité, Comte reste, comme Hegel, et tant d'autres puissants esprits de ce siècle, une forme mentale pleine de contradictions internes : il n'en est que plus caractéristique d'un siècle tout entier composé de crépuscules incertains. Il a voulu, comme avant lui Saint-Simon, édifier une religion nouvelle; il a fait appel au cœur, à l'amour; il a convié les femmes, les prolétaires à faire partie de sa société fraternelle, — toutes choses qui impliquent nécessairement que la philosophie ne doit pas être seulement un ensemble de sciences

« positives », mais encore une affirmation profonde et chaleureuse de la foi, qui élève l'âme, au-dessus de l'Espace et du Temps, jusque dans l'Infini et dans l'Éternel.

En Angleterre, le développement de la philosophie a été assez différent de ce qu'il a été sur le continent. La philosophie des lumières et l'esprit critique n'y avaient pas pénétré aussi loin au XVIII^e siècle, moins forte y a été aussi la réaction, qui, en France et en Allemagne, a été manifestement provoquée par la Révolution et par ses suites. Les sciences de la nature avaient cherché et trouvé leur voie sans dépendre autant de la philosophie. Dans les sciences de l'esprit, le style philosophique du XVIII^e siècle conserve sa puissance chez les penseurs les plus importants de la première moitié du XIX^e, Bentham, James Mill, John Stuart-Mill, et il obtient, grâce à ce dernier surtout, une large influence sur le peuple. Mais Stuart-Mill, tout en poussant plus loin l'empirisme de Hume, définit la philosophie des lumières comme incapable de s'expliquer elle-même; il se tourne avec admiration vers le fondateur du positivisme et lui tend la main; le socialisme possède ses sympathies. Dans la seconde moitié du siècle, à côté de Darwin, qui change l'axe de la biologie, se place Herbert Spencer, qui pour la première fois confère à la notion d'évolution une valeur universelle et qui essaye de tirer de la loi fondamentale de la conservation de l'énergie toutes les lois du

développement. Si grands que puissent être les vices et les lacunes de l'œuvre de Spencer, elle n'en reste pas moins un monument très important de notre époque, — important par la grandeur et par l'audace de l'entreprise, par le sérieux et la pureté de l'inspiration philosophique, important aussi, à un point de vue tout extérieur, par l'étendue toujours croissante du domaine où la littérature anglaise a des lecteurs et par la diffusion à laquelle elle parvient, même en dehors de ce domaine, grâce à des traductions.

On peut prédire avec quelque assurance que les systèmes philosophiques du xx^e siècle continueront à construire sur le terrain de Spencer, qu'ils ne perdront plus de vue l'idée d'une histoire évolutive de la vie, de l'esprit, de la civilisation. Mais ils ne négligeront pas non plus le problème que s'est posé Comte : faire sortir de la science et de la philosophie positives un gouvernement spirituel de la vie sociale. Et finalement ils seront ramenés à l'idée de Hegel reposante sur l'œuvre de Kant : ils travailleront à nouveau sur toutes les notions que nous avons de la réalité comme sur autant de catégories nécessaires qu'une pensée dialectique tire d'elle-même.

Telle sera donc, à un autre point de vue, la tâche de l'avenir : opérer une synthèse créatrice avec l'héritage intellectuel de nations différentes.

L'IDÉE D'ÉVOLUTION DANS SES RAPPORTS AVEC LE PROBLÈME DE LA CERTITUDE

Par LOUIS WEBER.

Un fait bien caractéristique de l'histoire intellectuelle de notre temps est la pénétration de l'idée d'évolution dans la philosophie et dans les sciences positives. Pour ce qui est des sciences, en premier lieu, il suffit de citer d'abord la biologie tout entière, pour se rendre compte du rôle que joue aujourd'hui l'idée d'évolution dans notre conception immédiate et positive du monde organisé ; cette idée, en biologie, est devenue le principe heuristique par excellence, en même temps que principe d'explication. Viennent ensuite, se rattachant à la biologie et soumises également à la méthode évolutionniste, les sciences historiques du domaine cosmologique, telles que la géologie, et même l'astronomie physique, en tant que son objet est d'expliquer et de décrire la formation des corps célestes. Il n'est pas jusqu'aux sciences qui en apparence devaient rester à jamais étrangères à la pré-

occupation évolutionniste, qui n'ont pas été sans subir son influence, les sciences mathématiques. En créant des géométries non euclidiennes, les travaux des géomètres de ce siècle n'ont-ils pas eu, en effet pour principal résultat de séparer la forme logique et apodictique des raisonnements géométriques du contenu propre de l'intuition d'espace? N'ont-ils pas montré que cette intuition n'a pas le caractère d'universelle nécessité qui l'imposerait telle quelle et absolument à tout esprit, quel qu'il fût, mais qu'elle est, au contraire, relative à l'esprit humain dans ses conditions présentes, et que l'on peut, sans contradiction, concevoir un espace, qui ne serait pas celui qui nous sert à construire rationnellement le monde extérieur, et qui serait cependant susceptible de servir, comme l'espace euclidien, de schème à la fonction logique. Nous n'insisterons pas, d'ailleurs, sur ce point; ce qu'on doit ici en retenir c'est qu'avec les géométries non euclidiennes s'est introduite en géométrie l'idée de *genèse*; car si l'espace peut être autre que celui que nous imaginons d'abord et que nous concevons ensuite, n'en résulte-t-il pas que ce qui nous paraissait jusqu'ici être le symbole immuable de la vérité objective, l'espace homogène, continu, infini, avec ses trois dimensions, pourrait un jour, par la transformation de nos facultés de percevoir et de connaître, devenir autre, et, lui aussi, en un certain sens évoluer en acquérant de nouvelles propriétés? Et de fait, l'invention des géométries non eucli-

diennes n'est-elle pas elle-même une sorte de preuve expérimentale de cette hypothèse paradoxale, et ne peut-on pas soutenir que la notion d'espace du géomètre moderne n'est déjà plus tout à fait identique à celle du géomètre grec, par exemple ? Stuart Mill conjecturait qu'en une constellation lointaine les théorèmes fondamentaux des mathématiques pourraient bien cesser d'être vrais. N'y aurait-il pas lieu de reprendre en la modifiant cette supposition fantaisiste, et serait-il entièrement déraisonnable de feindre qu'un jour, sur notre globe, le théorème du carré de l'hypothénuse n'aura plus exactement la même valeur objective qu'à présent ? Nous n'avons pas certes la prétentions de nous arrêter à pareille conjecture, mais nous croyons devoir la citer pour faire toucher du doigt en quelque sorte cette conséquence indirecte de l'idée d'évolution, qui s'est glissée dans la science de l'immuable par excellence, l'espace vide, à la faveur des travaux récents qui ont si profondément transformé la géométrie.

Tournons-nous maintenant vers les sciences de l'esprit, vers la psychologie et la sociologie, ces rejetons vigoureux de la philosophie, quoique encore adhérents au vieux tronc duquel ils sont issus. La psychologie ne s'est constituée en une science à peu près indépendante que du jour où elle s'est modelée sur la biologie. C'est assez dire combien elle s'est imprégnée d'évolutionnisme. Les explications génétiques sont devenues le mode le plus

général d'explication adopté par la psychologie positive, c'est-à-dire empirique. Là où ont échoué et l'ancien sensualisme, trop abstrait, et, plus récemment, la chimie mentale, trop mécaniste, la méthode évolutionniste semble réussir, et la formation de l'esprit, assimilée à un processus qui se déroule non seulement dans la vie de l'individu mais aussi dans celui de la race et de l'espèce, à un certain aspect du devenir de l'être vivant, paraît bien devoir être le problème capital de la psychologie objective. L'idée d'évolution a donc renouvelé la psychologie. Si, de plus en plus aujourd'hui, ce ne sont plus tant des facultés toutes faites, des idées innées, des fonctions parfaitement arrêtés et définies dans leur fonctionnement que le psychologue étudie, mais de préférence des origines et des fins, des processus de développement, des *progrès* en un mot, qui constituent la vie de l'esprit et, par là, l'esprit lui-même en sa réalité propre, c'est bien, il faut en convenir, à l'idée d'évolution qu'on le doit. Née sur le terrain de la physique et de la cosmologie mécanique, où elle ne pouvait se développer pleinement, ni porter tous ses fruits, car les concepts radicaux de la physique, espace et matière, symboles statiques de la Substance, sont par essence incompatibles avec l'idée dynamique et fluente du devenir, cette idée, dont l'acception contemporaine, vulgarisée par une doctrine célèbre, est l'*évolution*, a trouvé dans la psychologie son domaine favori, son domaine d'élection.

Que dire enfin de la science, encore à l'état naissant, qui semble devoir subsumer toutes les autres disciplines, de la sociologie? La première notion scientifique de la société a consisté en une analogie facile avec les organismes matériels. Sans doute, dès à présent, on s'aperçoit que cette analogie est loin d'être suffisante, ni même toujours exacte, que la société est plus et autre chose que l'organisme tel que le conçoit le biologiste, que l'organisme n'explique pas la société, mais que la société, plutôt, au contraire, expliquerait l'organisme. Toujours est-il cependant que cette analogie a été pour ainsi dire la « marraine » de la sociologie et qu'elle l'a tenue sur les fonts baptismaux de l'Église positiviste. Il en reste et il restera longtemps à la sociologie une marque originelle, et une parenté étroite avec la biologie; et que s'ensuit-il? c'est que la sociologie s'est constituée sous les auspices de l'idée d'évolution qui régit la biologie, et que les sociologues sont à ce point imbus des principes et de la méthode évolutionnistes qu'ils ne perçoivent les sociétés qu'à travers le prisme du devenir, les concevant comme des systèmes d'action et de phénomènes qui se déroulent dans le temps, qui *deviennent* sans cesse, et dans lesquels une propriété, quelle qu'elle soit, n'est expliquée qu'autant qu'elle est rattachée à des antécédents chronologiques et, parfois enfin, légitimée téléologiquement par des conséquents également chronologiques.

Notre science contemporaine dans ses diverses bran-

ches est donc toute pénétrée de l'idée d'évolution, parce qu'elle tend à donner la prépondérance à l'explication historique des choses, en tout cas à lui accorder une préférence sur toute autre explication ; or cette tendance elle-même s'est développée et s'est épanouie avec les philosophies évolutionnistes.

Un mouvement de cette importance ne pouvait pas ne pas avoir de retentissement sur la philosophie proprement dite. Faut-il parler d'abord des doctrines qui illustreront la seconde moitié de ce siècle par la faveur grandissante dont elles y ont joui, les doctrines positivistes, le positivisme français et le positivisme anglais ? Inutile, croyons-nous, d'entrer dans de longs développements à cet égard. Le positivisme de Comte, en créant la sociologie, a placé l'explication historique au sommet des explications scientifiques. Toute science, selon Comte, peut et doit être considérée comme une branche de la sociologie ; le point de vue de l'humanité dépasse, absorbe et justifie tous les autres. Or l'humanité n'est pas un être, à la manière de l'antique Substance, c'est une vie qui se développe, qui progresse et qui évolue vers une fin, nécessairement. Ce caractère de l'humanité, du Grand Être, se reflète sur tous les êtres qu'envisage le savoir, et les résultats des autres sciences convergent vers un but unique, qui est de faire connaître le devenir réel et la destinée normale du Grand Être. Quant au positivisme anglais, il suffit de prononcer le nom de son plus éminent

représentant, Herbert Spencer, pour se convaincre que sa manifestation présente est la doctrine même de l'évolution.

Le courant actuel de la philosophie ne semble pas devoir l'orienter vers des conceptions ouvertement contraires à l'empirisme d'un Comte et d'un Spencer. Nous n'en voulons pour preuve que la faveur partout grandissante de la sociologie, et la séduction qu'elle exerce sur les esprits enclins aux spéculations abstraites. N'est-il pas symptomatique ce propos que l'on a attribué à l'un de nos maîtres en sociologie, le jour encore tout récent où il prenait possession d'une chaire illustre de philosophie moderne? Ne disait-il pas qu'il se proposait d'y enseigner la philosophie véritablement moderne, c'est-à-dire la sociologie. Nous ajouterons, en manière de commentaire : la sociologie, c'est-à-dire, en somme, la science de l'évolution des sociétés humaines, en tant qu'elle nous fournit l'ultime raison explicative des propriétés de l'esprit humain.

Mais une autre philosophie se dessine, plus intérieure, plus affranchie de l'objectivité, une philosophie de la liberté, destinée à s'opposer victorieusement aux empiètements du déterminisme sociologique sur le domaine de la conscience. Cette philosophie, dont les travaux de MM. Boutroux et Bergson nous ont si clairement montré la voie, est-elle un retour vers les formes de pensée du spiritualisme classique, ou même vers le rationalisme

kantien et post-kantien? Il s'en faut de beaucoup. Sa nouveauté, son originalité profonde, consistent, croyons-nous, à ramener au concept de devenir pur et débarrassé de toute altération spatiale, la notion de la réalité. Par là nécessairement elle conserve une relation de parenté avec les philosophies évolutionnistes. Elle ne conçoit plus, sans doute, l'évolution comme un développement nécessaire et continu sous l'empire de lois mécaniques, conception qui est celle de l'empirisme anglais, ni comme la manifestation de lois imposées du dehors à l'Esprit, ni comme un processus de correspondance fatale — on ne sait trop pourquoi — entre la Nature et l'Esprit; mais elle pose en principe l'*irréductibilité du devenir interne*, sa primauté dans le système des catégories, et, dès lors, elle voit dans ce devenir la définition même de la liberté. Mais il n'en reste pas moins acquis que le devenir étant pris comme principe fondamental d'explication de l'esprit, et par là du monde qu'il reflète, c'est à une philosophie nouvelle de l'évolution, entendue dans un sens plus large, de l'évolution spontanée de l'Être, que cette remarquable métaphysique, fondée sur l'expérience interne et immédiate, aboutit vraisemblablement.

Que devient, dans ce grand mouvement évolutionniste, l'antique problème de la certitude? nous voulons parler ici de la certitude objective, scientifique et philosophique. Nécessairement la signification du problème change. La

science et la philosophie moderne s'en étaient tenues jusqu'à ces derniers temps à la conception de la vérité objective comme d'un domaine invariable et éternel en soi, dont l'esprit humain s'emparerait par conquêtes successives et où il s'asseoirait de façon absolument durable, ce qu'exprime si heureusement l'expression « posséder la vérité ». Pour la science de la nature, essentiellement réaliste, la certitude de la vérité objective consistait dans la connaissance claire et rationnelle de l'être du monde, considéré comme, en une certaine mesure au moins, indépendant et antérieur à l'esprit qui s'applique à le connaître. Pour la philosophie, y compris même la philosophie critique, la certitude de la vérité objective n'est pas moins une attitude de stabilité de l'esprit vis à vis d'un objet, également stable, vis à vis d'une vérité éternelle et universellement valable. Que la philosophie, s'élevant ensuite à un degré supérieur de la réflexion, prenne pour objet l'esprit lui-même, au lieu de la Nature, comme le veut Kant, l'esprit, ses lois, ses facultés et ses formes qu'il impose à l'objet immédiat de la connaissance, et le mode même d'après lequel il conditionne la science et la rend possible, peu importe, après tout. C'est encore le rôle de la Nature que jouent alors l'esprit, ses catégories et ses formes, et la philosophie transcendantale est, en matière de dogmatisme, logée à la même enseigne que la science la moins réfléchie, la plus naïvement réaliste. Avec Kant, le problème

de la certitude philosophique n'est pas envisagé à un point de vue essentiellement différent de celui auquel se place le savant pour définir la certitude scientifique. La vérité à conquérir, c'est l'esprit en tant qu'il fait acte de connaissance, et cet esprit, l'esprit humain, est posé devant la réflexion philosophique, dans l'intemporel, et nous dirions presque dans le *spatial*, comme une *chose*, comme un être fini et déterminable, de même que la nature s'est posée devant l'intelligence du savant, comme un objet bien délimité, à contours arrêtés d'avance par une volonté supérieure à cette intelligence, et qu'il s'agit de déterminer.

La certitude objective, dans cette conception *statique* de la vérité, c'est l'état de l'esprit qui a conscience d'avoir atteint une position d'équilibre stable, qui se repose dans la satisfaction d'une tendance désormais sans motif et sans but. La vérité que recherchent le dogmatisme pré-kantien et même le criticisme, dans l'ordre théorique, est toujours une affirmation telle qu'on ne puisse pas supposer la possibilité de sa négation ultérieure. A ce point de vue, la certitude objective atteint une possibilité véritable et acquiert une valeur absolue.

Les philosophies évolutionnistes rompent avec cette tradition. Soit qu'on se place au point de vue empirique et objectif de la sociologie, soit que l'on se cantonne sur le terrain de l'expérience interne et dans la catégorie du devenir intérieur, psychique et subjectif, il devient

impossible de conserver cette notion dogmatique et substantialiste de la vérité toute faite, de la vérité éternelle et absolue vers laquelle gravite le savoir.

A une vérité toute faite, l'évolutionnisme sous toutes ses formes substitue une vérité qui se fait; mais une vérité qui se fait, une vérité qui devient sans cesse, qui n'est jamais fixée, qui peut être contredite un jour mérit-elle encore le nom de vérité, et correspond-il à cette conscience que prend alors l'esprit d'être avec son objet dans une relation toujours exposée au changement, à cet équilibre perpétuellement mobile un état qui mérite encore le nom de certitude? Au premier abord, cela est douteux.

Admettons que, suivant le positivisme évolutionniste, la philosophie des sciences, la logique et la théorie de la connaissance ne soient, comme on l'a dit, que des chapitres de la *psychologie sociale*. Qu'en résulte-t-il, sinon évidemment et en premier lieu que les vérités scientifiques de l'ordre immédiat, les lois de la nature, sont des résultantes provisoires et jamais définitives des actions et réactions qui s'exercent entre l'esprit social et son milieu. L'esprit social est un perpétuel devenir et les phases d'équilibre qu'il traverse sont affectées de la même mobilité. Les vérités philosophiques ensuite n'échappent pas à cette inéluctable nécessité du changement; la réflexion philosophique est pour le sociologue un phénomène social, et ses points d'arrêt sont, de même que le milieu

social où ils se placent, soumis au devenir et au changement. Ainsi l'empirisme sociologique, qui voit partout des progrès et des métamorphoses, conduit dans l'ordre de la philosophie et, plus spécialement dans la philosophie de la connaissance, à un relativisme tel qu'auprès de lui le relativisme kantien semble être un dogmatisme intransigeant et suranné. L'évolutionisme conséquent avec lui-même doit s'interdire toute affirmation absolue non seulement touchant les choses, mais encore touchant nos idées des choses et touchant l'Esprit, et la certitude de la vérité objective s'y réduit à un état mental d'équilibre temporaire qui ne possède plus ce caractère de pérennité que la philosophie a de tout temps attribué à l'affirmation du vrai.

Que si l'on abandonne maintenant le point de vue sociologique pour le point de vue individualiste, on n'échappera pas davantage au scepticisme. Une philosophie qui va chercher son principe dans la réalité du devenir vivant, dans la conscience même d'être ce devenir, revient, quelque détour qu'elle prenne, à la conception d'Héraclite. Si le devenir est le fondement de la réalité, πάντα ῥεῖ, comme disait le philosophe d'Ephèse, tout devient, tout s'écoule, tout est muable, les objets de la pensée comme la pensée elle-même, les choses et l'esprit, et la vérité définitive, la seule certitude à laquelle il nous soit donné de prétendre c'est d'être certain qu'il n'y a que des haltes de repos temporaire de l'esprit dans ses

démarches, que la certitude de la vérité n'est qu'un symbole, une apparence d'immobilité sous laquelle se cache l'éternel mouvement de la vie de l'esprit et du monde. Pouvons-nous dès lors conserver l'expression « posséder la vérité » avec le sens que lui donne la philosophie dogmatique ou critique? Non certes; la relativité de la connaissance n'est plus seulement une relativité actuellement donnée tout entière, une relativité de coexistence, une relativité « spatiale », telle que celle à laquelle conduit la philosophie critique, la relativité dans les philosophies évolutionnistes est plus profonde et plus irréductible, c'est une relativité dans la durée, la relation de ce qui est à ce qui n'est pas encore, qui ne nous permet même pas de poser cette relation à son tour comme un absolu, car elle n'est pas donnée et elle reste toujours une chaîne ouverte que l'avenir ne formera que pour la rouvrir aussitôt. A mesure que l'idée d'évolution, c'est-à-dire de changement et de durée — car l'évolutionnisme physique, ainsi que nous avons essayé de le montrer dans un travail antérieur ¹, est contradictoire en soi, et l'évolutionnisme conduit nécessairement à une doctrine purement psychologique du devenir — devient plus précise, plus consciente de soi, elle supprime les points de vue de tout dogmatisme et elle ne laisse subsister qu'elle-même, c'est-à-dire la négation radicale de la possibilité

1. *Revue de Métaphysique et de Morale* (1893, n° 4).

d'une certitude quelconque, hormis celle de sa propre vérité ; certitude qui n'en est pas une, car il n'y a pas de science de ce qui n'est pas encore, et le principe de contradiction ne s'applique pas, comme l'a remarqué Aristote, au futur proprement dit.

Telles sont, très brièvement indiquées, les relations d'une idée primitivement cosmologique, l'évolution, avec un des principaux problèmes de la métaphysique. Il semble au premier abord qu'il n'y ait pas de relation entre les deux, et cependant, si l'on résume encore davantage le court exposé qui précède, il nous paraît difficile de ne pas accorder ceci : avec la biologie, l'idée d'évolution s'introduit dans la science et dans la philosophie ; d'une part, elle entraîne avec elle, ou plutôt elle coïncide avec l'avènement de la sociologie et de la conception sociologique du monde. De là à une conception sociologique de la science et de la philosophie elle-même la pente est fatale, et par là même tout dogmatisme métaphysique se trouve ruiné par un empirisme irrévocable. La certitude, quelle qu'elle soit, se réduit dans ce phénomène radical à un phénomène social, et, pour tout dire, à un fait qui, loin de fixer le savoir, ne s'éclaire lui-même qu'à la lumière du savoir, à la lumière de cette connaissance empirique qu'est la sociologie et qui n'est, ne peut être, par hypothèse, jamais achevée. Ou bien l'idée d'évolution, contrôlée par la psychologie et critiquée d'un point de vue supérieur, mène tout droit à la

philosophie du devenir et de la *durée*. Là encore la notion de vérité objective doit subir une profonde altération. Si la réalité ultime est cet inexprimable, cet ineffable, qui n'est jamais, qui vit, qui se développe, en un mot, qui *dure*, où l'esprit humain trouvera-t-il le repos auquel il aspire et qu'il recherche à tout prix? Quel est alors le sens des mots : posséder la vérité, affirmer l'être vrai? Entre l'être logique et le devenir n'y a-t-il pas un hiatus infranchissable, une incompatibilité absolue? Or n'est-il pas évident qu'il n'y a de science, partant de vérité et de certitude qu'autant qu'il y a de l'être, nous voulons dire de l'*existence logique*, laquelle est essentiellement hétérogène à la durée et intemporelle en soi. Dira-t-on que la conclusion finale des philosophies évolutionnistes et des philosophies du devenir est, en métaphysique, le scepticisme? Nous n'irons pas jusque-là, mais ce que nous croyons avoir fait ressortir, bien imparfaitement, il est vrai, et l'on nous excusera eu égard au cadre limité de ce travail, c'est que ces philosophies récentes, qui mettent au premier plan l'idée de temps, ébranlent jusqu'en leurs bases non seulement le dogmatisme, mais même tout rationalisme, et qu'elles altèrent totalement nos notions habituelles de vérité et de certitude, car elles instituent un relativisme — absolu, si l'on peut dire, sans paradoxe —, le relativisme inhérent au devenir, et elles adoptent pour principe, avoué ou non, de la Nature et de l'Esprit, cet x dont on ne peut

même pas dire qu'il *est* : le Réel insondable, au lieu de l'Être intelligible.

Et maintenant, est-il possible de trouver un terrain de conciliation entre le passé et le présent, entre la notion classique de vérité, admise par le dogmatisme et le criticisme, tout au moins le criticisme de la raison pure, et cette notion « héraclitéenne » qui visiblement se fait jour ? Nous n'avons pas la prétention d'apporter ici une solution. Nous voudrions seulement faire comprendre que c'est en avançant toujours plus loin dans l'idéalisme rationaliste, asymptotiquement en quelque sorte à l'idéalisme absolu, que l'on peut espérer atteindre à une notion de la vérité et de la certitude qui redonne un fondement immuable au savoir.

Il est clair d'abord que ni la sociologie, ni les philosophes évolutionnistes, ni aucune philosophie du devenir ne franchissent le cercle des catégories. Elles s'adressent à l'entendement, et elles se soumettent *ipso facto* aux lois de la pensée discursive : elles sont elles-mêmes des éléments de ce tout qu'est le savoir, et elles ne se constituent qu'en postulant implicitement l'unité de ce tout. Dès lors il apparaît que de même que l'empirisme se condamne en prenant pour principe le *fait*, qui n'est pas un principe, de même l'évolutionisme se nie, ou nie au moins la légitimité de son expression philosophique, en allant chercher son principe dans un *en dehors* ou un *antérieur* à la pensée, à l'être enfermé dans le cercle des catégories.

Ou le devenir est une catégorie, et la vérité de la philosophie du devenir se ramène à un accord stable de la pensée avec elle-même, dans la sphère intemporelle et logique de la pensée discursive, ou bien le devenir, étant le Réel antérieur à toute pensée, explicite ou implicite, n'est pas une catégorie; le cercle est franchi, mais à quel prix? au prix d'un scepticisme théorique qui ne laisse plus de place qu'à l'action, à la Vie, sans épithète; car au nom de quel critère viendrait-on ensuite rétablir une hiérarchie entre les divers modes de l'action et entre les diverses formes de la vie? Toute vie est également digne; toute action, en tant qu'action, enferme la réalité et la vérité. L'épiphénomène de la pensée a perdu sa suprématie.

Il faut donc, croyons-nous, que l'idée d'évolution et toute philosophie qui en découle se donnent franchement pour ce qu'elles sont : une idée, un concept directeur, un principe qui ne prétend nullement dépasser les catégories; une philosophie « naturaliste », intérieure à la philosophie rationaliste, une sphère déterminée dans cette série de sphères concentriques qui est l'infinité des degrés de la réflexion au sein de l'espace logique, bref une philosophie seconde.

Comme telles, ces doctrines ont leur vérité, leur rang, leur valeur propres dans l'harmonieux ensemble du savoir, et elles contribuent pour leur part à enrichir la conception rationnelle du monde et de l'esprit. Mais elles

ont, de plus, une importance considérable dans la philosophie proprement dite.

En effet, elles nous accoutument à regarder toutes choses et la science elle-même *sub specie temporis*, sous les espèces de la durée. Il s'en suit qu'elles sont, de leur nature, une réfutation du dogmatisme, plus décisive encore que la critique de Kant. Elles interdisent à la philosophie de décréter une vérité intangible, non seulement dans l'ordre des conceptions du monde, mais encore dans celui des conceptions du savoir (*ideæ idearum mundi*). Les philosophies évolutionnistes ne sauraient admettre que l'on établisse dès à présent des bornes fixes entre un usage légitime de la raison, empirique et positif, et un usage illégitime, transcendant et métaphysique, car elles mettent la faculté critique elle-même sur le terrain mouvant du devenir. Ces philosophies ont ainsi élargi le champ métaphysique et ont donné à la spéculation une conscience plus nette de sa liberté en l'affranchissant définitivement du dogmatisme.

Mais, par une conséquence non moins directe, elles conduiraient inévitablement au scepticisme si l'intellectualisme ne reprenait le dessus en se les assimilant et en interprétant dans son sens la méthode qu'elles intronisent. De deux choses l'une, en effet; ou bien le principe de ces doctrines, durée concrète, action, vie, est extérieur et antérieur à la pensée, il est le *donné* pur, l'existence absolue, hétérogène et irréductible à *ce qui*

donne, à l'être posé et affirmé par la pensée comme un objet dont elle ne se distingue que provisoirement et pour l'identifier ensuite avec soi; et l'on retombe dans les insolubles contradictions de l'empirisme; ou bien, ce principe est conçu comme intérieur et coextensif à la pensée, comme une catégorie. Dans ce dernier cas la contradiction est évitée, et le scepticisme n'est plus à craindre.

Le devenir inintelligible doit pouvoir être rattaché à un principe d'intelligibilité, et la spontanéité de la vie sensible s'expliquer par la liberté raisonnable. Le devenir de la réalité sensible ne peut, en effet, être mis au rang des objets de la réflexion que si on le compare au devenir de la pensée, qui est le mouvement même de la réflexion. La science, nous le savons, est essentiellement un *progrès*, que l'on ne parvient à concevoir et dont on ne pénètre tant soit peu la nature qu'en pratiquant soi-même la science, c'est-à-dire en s'adonnant à la recherche du vrai. Il n'est pas de notion plus fausse de la science que celle qui la supposerait achevée, et, dès lors, réductible à un vaste théorème dont les prémisses se laisseraient enfermer dans un système fini d'affirmations. La science véritable est au contraire infinie. Son développement est un continuel enrichissement, dont il paraît contradictoire de vouloir prévoir la fin. A chaque conquête d'une vérité, nous voyons naître de nouvelles existences logiques, nous saisissons le rap-

port de la puissance à l'acte, nous voyons s'effectuer sous nos yeux le passage de l'idée implicite à l'idée explicite. N'y a-t-il pas là un élément de mouvement, inaccessible à toute détermination *a priori*, un élément que la réflexion ne saurait entièrement définir par des concepts, parce qu'il est l'infinité même, et que l'infinité peut bien être affirmée comme *loi*, mais non posée et isolée comme un objet quelconque, dont un nombre limité de concepts épuiserait le contenu?

Mais entre cet élément, en un sens inconcevable parce qu'il est cela même qui conçoit, et incomparable à l'être fini parce qu'il est le principe même de l'être, et la réalité inconnaissable telle que celle dont les philosophies dualistes admettent l'existence en opposition avec la pensée et l'idée, une différence radicale subsiste : cet élément est la pensée en soi et par soi, l'idée vivante et agissante, qui dépasse toutes ses déterminations et dont les catégories ne sont que des modes inférieurs; elle ne saurait donc être objectivée sans perdre l'infinité qui la caractérise; le Réel, au contraire, qui dans toute conception dualiste fait échec à l'idéalisme absolu, est nécessairement conçu comme l'*objet absolu*, l'autre que l'idée, devant lequel la pensée s'arrête comme devant un infranchissable obstacle. Si l'on adopte la première hypothèse, qui est celle de l'idéalisme absolu, on apprécie alors dans les philosophies de l'évolution et du devenir de

précieux auxiliaires qui permettent de la mieux comprendre et de l'envisager sous son aspect le plus propre à dissiper les dernières illusions du réalisme instinctif de l'esprit humain. En mettant au premier plan l'idée de durée, elles font tomber en désuétude la notion d'une vérité toute faite et elles nous accoutument à celle d'une vérité qui se fait; mais c'est à la condition que cette idée ne soit pas présentée comme l'idée d'une réalité première, à l'origine de laquelle la pensée ne préexisterait pas, mais au contraire comme une sorte d'image et de symbole sensible d'un devenir supérieur, intelligible parce qu'intelligent : le progrès même de la pensée, la dialectique immanente et coextensive au savoir. L'évolution n'a un sens que si on la rapporte à cette vie « logique », dont le processus, incommensurable avec la durée sensible, renferme néanmoins les seuls principes en vertu desquels la durée sensible s'affirme logiquement et se pose comme mode d'existence. Image imparfaite (comme toute catégorie, qui n'est qu'un reflet de l'être infini), l'idée de durée s'évanouit dans le néant de l'intelligible si on lui attribue une valeur absolue en elle-même; mais elle acquiert une tout autre portée si on la considère, en tant que catégorie, comme un symbole de l'Être véritable, qu'aucune détermination ne limite et qui, incessamment se surpasse, et ne se fixe jamais.

Il en est de même de l'idée de la spontanéité. La spon-

tanéité est la liberté conçue comme une propriété essentielle de la matière vivante ; enveloppée dans le sensible, elle ne se distingue guère d'abord du hasard aveugle. Ce n'est pas dans cette notion de la liberté que les philosophies du devenir puiseront des arguments contre le déterminisme, car le déterminisme aura toujours sur elle la supériorité du rationnel sur l'absurde ; c'est à une notion de la liberté empruntée à la vie intellectuelle dans sa plus haute manifestation, à celle dont le progrès scientifique est l'expression la plus immédiate. La liberté contre laquelle aucune dialectique ne prévaut, c'est l'auto-détermination dont la dialectique elle-même est l'exemple le plus probant, la recherche de l'accord de l'Être avec les principes et par les principes. La spontanéité vivante se comprend alors par comparaison avec cette liberté suprasensible ; et la certitude psychologique de notre liberté dépend de cette certitude métaphysique que la pensée n'a jamais à craindre de se heurter à ce qui n'est pas elle, et que son progrès consiste à se connaître et à se retrouver partout en face de soi. « La chimie crée elle-même son objet », a dit un savant. Cela peut se dire, croyons-nous, de tout le savoir, et c'est justement là la vérité que l'idéalisme absolu a pour but de mettre en lumière, en insistant toutefois sur le caractère progressif de cette création, sur l'absence de limitation et d'*a priori* absolus qui la dénote, sur la liberté et l'infinité qu'elle exprime mieux que tout autre analogie tirée de la nature

sensible. Telle doit être l'interprétation de l'idée d'évolution, née sur le terrain mécano-cosmologique, ayant ensuite reçu ses principales applications en psychologie, et finalement comprise dans une philosophie vraiment première.

TABLE DES MATIÈRES

Liste des membres du Comité de patronage du Congrès international de philosophie.....	V-IX
Introduction. Discours d'ouverture de M. BOUTROUX, président	XI-XXII
BERGSON (H.). — Notes sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité.....	1-15
BONNIER (Dr P.). — Rapport de l'intuition spatiale avec les représentations intellectuelles.....	17-35
BRUNSCHVIG (L.). L'idéalisme contemporain.....	37-57
CALDERONI (M.). — Métaphysique et positivisme.....	59-83
CANTONI (CH.). — L'enseignement de la philosophie dans les Universités et les Établissements secondaires.....	85-114
CHARTIER (E.). — L'éducation du moi.....	115-126
DAURIAC (L.). — Note sur la doctrine néocriticiste des catégories.....	127-146
DURAND DE GROS (Dr J.-P.). — Psychologie de l'hypnotisme.	147-164
EVELLIN (F.). — La dialectique des antinomies.....	165-218
HALÉVY (E.). — De l'association des idées.....	219-235
HODGSON (SH. H.). — Les conceptions de la cause et de la condition réelle.....	237-256
LALANDE (A.). — Sur la critique et la fixation du langage philosophique.....	257-280

LAPIE (P.). — Rationalisme et Fidéisme.....	281-311
LE ROY (E.). — La science positive et les philosophies de la liberté.....	313-341
NATORP (P.). — Nombre, temps, espace, dans leurs rapports avec les fonctions primitives de la pensée.....	343-389
TCHITCHÉRINE (B.). — La métaphysique est-elle une science?	391-414
TÖNNIES (F.). — La synthèse créatrice.....	415-434
WEBER (L.). — L'idée d'évolution dans ses rapports avec le problème de la certitude.....	435-457

**La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance**

**The Library
University of Ottawa
Date due**

--	--	--	--



a39003 000911841b

0008380-01-6 CE

B 20 .I6 1900 V1
INTERNATIONAL CONGRESS
BIBLIOTHEQUE DU CONGRE

CE B 0020
.I6 1900 V001
COO INTERNATIONA BIBLIOTHEQUE
ACC# 1007659

U D' / OF OTTAWA



COLL	ROW	MODULE	SHELF	BOX	POS	C
333	04	04	04	19	08	4